सारस्वत-सन्दर्शनम्

7

परिषद्-ग्रन्थमालायाः एकविंशतितमं पुष्पम्——२१

वाग्योगविद्-श्रीसरस्वतीप्रसादचतुर्वेदि-कृतानाम्
अगाधज्ञानमूलकनिबन्धानां संकलनम्

सारस्वत-सन्दर्शनम्

SĀRASWATA-SANDARṢANAM

भारती परिषद् • प्रयागः
१८९४ शकाब्दः

BHĀRAṬĪ PARISHAD, PRAYĀGAH
1973 A. D.

ऋतञ्च सत्यञ्च

⊙

नैतत्तिरोहितं गीर्वाणवाणीजुषां मनीषिणां यद्देववाणी हि खलु शैवशाक्तवैष्णवजैनबौद्धादिनानासम्प्रदायेषु विभक्तानां विभिन्नमतिजुषाम् आपाततः परस्परविरुद्धत्वेन प्रतीयमानानामपि तेषु तेषु सम्प्रदायेषु तेषु तेषु मतेषु च आवर्त्तबुद्बुद्तरङ्गमयान् विकारान् अम्भो यथा सलिलमेव हि तत्समस्तम्——इति न्यायेनैकसूत्ररूपेण ओतप्रोतया एकयैव व्यापिकया भारतीयया लौकिकसंस्कृत्या परस्परं सम्बद्धानां सर्वेषामप्यस्माकं भारतीयसंस्कृत्यभिमानिनामतीव माननीया।

संस्कृतभाषा हि भारतीयार्यधर्म इव सर्वेषामप्यार्यधर्मावलम्बिनां वरिष्ठः शेवधिर्गर्वस्य च विषयः। भारतीयसंस्कृतीत्यपरनामधेयस्य भारतीयजीवनरसस्य सर्वकामदुघा दोग्ध्री वेयमस्माकं मातृरूपा देववाणी।

अत एव तस्याः परिपोषणेनैव भारतीयसंस्कृतेः परिपुष्टिस्समुन्नतिश्च संभवति इत्येवमवधार्य विविधभाषायामुपनिबद्धानामनुसन्धानमूलकनिबन्धानां प्रकाशने भारतीपरिषद् दृढपरिकरा तिष्ठति।

विद्वद्धौरेयैः स्वोपज्ञविचारविचारकैर्निबद्धानामनुसन्धानमूलकानामन्येषाञ्चोपयोगिनां प्राचीनानां नवीनानां वा निबन्धानां प्रकाशनेन संस्कृतज्ञेषु अद्य यावदमुद्रितं मुद्रितं चोत्कृष्टं विभिन्नशाखासमन्वितं संस्कृतवाङ्मयमधिकृत्य मौलिकानुसन्धानप्रवृत्तेः सम्यगालोचनाप्रवृत्तेश्चोत्पादनं पोषणम् प्रोत्साहनञ्चैवास्याः भारतीपरिषदः उद्देश्यम्।

अतो भारतीयस्वाधीनतायाः रजतजयन्त्या अवसरमुद्दिश्य विविधनिबन्धालङ्कृतः एषः 'सारस्वत-सन्दर्शनम्' नाम ग्रन्थः प्रकाश्यते।

मकरमासे
२०२९ वै०

देवदत्त शास्त्री
सम्पादकः (भारतश्रीः)

आमुखम्

पदवाक्यप्रमाणतत्वज्ञस्य आचार्यसरस्वतीप्रसादचतुर्वेदिनः एकसप्ततितमवर्धापन—दिवसे प्रयागस्थ-भारती परिषदा समायोजितेऽभिनन्दनप्रसंगे काप्यपूर्वा उत्सव-पद्धतिः प्रक्रम्यते। स्वजीवनस्य प्रदीर्घे अध्ययनाध्यापनकाले विभिन्नावसरेषु विभिन्नभाषाः अवलम्ब्य विविधविषयानधिकृत्य च ये लेखाः आचार्य-चतुर्वेदिमहाभागैः प्राकाश्यं नीताः तेषां सविवेकमेकत्र सङ्ग्रहः "सारस्वत-सन्दर्शनम्" त्वदीयं वस्तु गोविन्द तुभ्यमेव समर्पये" "ब्रह्मार्पणं ब्रह्महवि" रित्यादि श्लोकानुसारम् तेभ्य एव समर्प्यते इत्यहो अजुष्टपूर्वः सम्मानप्रदर्शन-प्रकारः। तथा विवसभाजनं कुर्वती चेयं भारती परिषद् विद्वत्समाजेऽतिस्पृहणीयम् सरस्वतीसंस्कृत्योः समादरं विदधातीति परमप्रमोदस्थानम्। सप्रहर्षमिदमपि विज्ञापनीयम् यत् आकाशवाणी-वार्ता-प्रसारावसरेषु लब्धजन्मनाम् संग्रहस्थानाम् केषाञ्चन अल्पसंख्यानां लेखानां विषये आकाशवाणी संस्थानं प्रति अधमर्णत्वद्योतकं कृतज्ञताभावं व्यनक्ति परिषदियम्।

"सारस्वत संदर्शनम्" इति प्रस्तुत-ग्रन्थाभिधाने "नामैकदेशग्रहणे नामग्रहणम्" इति नियमानुसारं 'सरस्वतीपदं' 'सरस्वतीप्रसाद' पदम् अभिधन्ते। सरस्वत्याः इदं सारस्वतम् इति व्युत्पत्या सारस्वतपदं सरस्वतीप्रसादस्य सम्पूर्णवाङ्मयीनकृतिरूपार्थेऽभिप्रेतम्। 'सन्दर्शनम्' तु सम्यक् (साकल्येन) दर्शनम् इत्यर्थेऽभिमतम्। तथा च 'सारस्वतसन्दर्शन' मिति 'पदं सरस्वती प्रसादस्य सर्ववाङ्मयीन कृतित्वम्—व्यक्तित्वपरिचायकं सम्पूर्णलेखनकर्म वैविध्यं प्राप्तवतः अर्जितज्ञानस्य प्रकाशितलेखेषु सङ्क्रमणेन मूर्ततां नीता या व्यक्तिः तस्याः अविकलं प्रतिविम्वितं रूपम्; एतत्सर्वं यथा ग्रन्थपठनेनैव अवलोकनपथं गच्छेत् तथाप्रयोजनकं प्रकाशनं 'सारस्वत-सन्दर्शनम्' इति पदाभिधेयं भवति।

किञ्च सारस्वतमित्यस्य अपरोऽप्यर्थोऽभिप्रेतः। विद्याधिष्ठातृदेवतायाः सरस्वत्याः इदं सारस्वतम्—तथैव समुद्रापरपर्यायस्य सरस्वत इदमित्यपि सारस्वतमभिधातुम् शक्यते। एवं द्विविधं सारस्वतं ज्ञानसमुद्रार्थे पर्यवस्यति। समुद्रो गाम्भीर्येऽगाधः परिमाणे च अतिविस्तृत इति गुणपरिमाणयोर्द्वयोरपि दृष्ट्या दुष्प्रापतया अपरिमेयतायाश्च प्रतीकं भवति। तथा चात्र 'सारस्वत-सन्दर्शने' अनन्तशाखोपबृंहितस्य आश्चर्यावहस्य वैविधीपूर्णस्य ज्ञानराशेश्छटा नेत्रगोचरीभवति। अतः 'अनन्तपारं किल शास्त्रवर्त्म' इति सुभाषितं चरितार्थं भवति।

अपरञ्च सारस्वतम् इति पदद्वयात्मकम्। किं तत् पदद्वयम्? सारः स्वता च। तत्र सार-शब्दः स्थिरांशवाचकः, स्वता-शब्दश्च स्वस्य भावः स्वता इति व्युत्पत्या स्वीयं, स्वकीयं, स्वकार्य-पद्धतिः, स्वप्रतिपादनप्रकारः इति क्रमिकार्थविकासे पर्यवस्यति। एवं यत् स्थैर्यार्हं, क्षणिक-विचारापेक्षया ध्रुवं, अचलं तत् सारशब्दस्यार्थः। स्वताशब्दस्तु स्ववैशिष्ट्यरूपार्थमभिधत्ते। सारः स्वता च इति सारस्वते। ते स्तः अस्मिन्नित्यर्थे सारस्वत शब्दो निष्पन्नः। स च सारःस्वतेति

उभय-समुपेतम् सकलम्---अर्थम् व्यनक्ति। तथाविधं सन्दर्शनं 'सारस्वत-सन्दर्शनं' भवति। अर्थात् यत्र प्रतिपाद्यविषयाणां स्थैर्यार्हः सारभूतः अंशः व्यक्तित्वपरिचयश्च लभ्येते इति 'सारस्वत-सन्दर्शनम्' इत्यस्य अभिप्रेतार्थद्योतिका शब्दव्युत्पत्तिः।

इदानीं तत्राभिप्रेतं वैशिष्ट्यं विशदीक्रियते। इदं प्रस्तुतं 'सारस्वत-सन्दर्शनम्' आचार्य सरस्वतीप्रसादचतुर्वेदिनां वाङ्मयीनसकलकृतित्वस्य एकत्रस्थं निदर्शनम् अस्ति। सोऽयं ग्रन्थः चत्वारिंशद्वर्षव्यापिन्यासरस्वतीसाधनायाः प्रसादः। चिन्तनशीलेषु भारतीयमनीषिषु आचार्य चतुर्वेदिमहोदयानां स्वीयं विशिष्टं स्थानम्। अस्मिन् सन्दर्शने तेषाम् संस्कृते, हिन्द्याम्, आंग्ल्यां च निबद्धानां, विविधविषयकानां, विभिन्नकालेषु प्राकाश्यं नीतानां च निबन्धानां सङ्ग्रहः। अत्र चतुर्वेदि-महोदयैः स्वीयागाधज्ञानस्य त्रिविधं उन्मीलनं कृतम्। प्रथमं तावत् पूर्वापरौ ज्ञाननिधी वगाह्य वाङ्मयस्थ शास्त्रीयं चिन्तनम् अनुसन्धानञ्च। द्वितीय पक्षः भारतीय समाजे धार्मिकीनां सांस्कृतिकीनाञ्च मान्यतानां साक्षात् करणं परामर्शश्च, उन्मीलनस्थ तृतीयविधं क्षेत्रं स काल प्रवाहः यः विविधस्थितिषु संस्कृत-संस्कृत्यनुरागरञ्जितपथमारुह्य गतिमत्त्वम् लभते। त्रिविधोऽयं दर्शनप्रकारः सारस्वत-साधनायाः गौरवशालि वैशिष्टयम्। इदं वैशिष्ट्यं सम्यक् संरक्षितुम् सर्वेऽपि निबन्धाः स्वीयेन अविकलरूपेणैव-किञ्चिदपि परिवर्तनम् अकृत्वा सस्थानकालनिर्देशं प्रकाश्यन्ते।

अत्र सरस्वतीसमाराधकानाम् आचार्यचतुर्वेदिनाम् अगाधज्ञानपरिप्लुतम् अन्तर्गूढं व्यक्तित्वम् अभ्युदेति। दृश्येत नाम एषु निबन्धेषु स्यात् तादृशी विचारधारा, या अंशेषु अग्राह्या असंगता च स्यात् अथवा या ऐतिहासिकीनां कथानां विषयः, भाषा दृष्ट्या अनतिरमणीया प्रतीयेत। किन्तु सर्वेऽपि विचाराः निबन्धकालम् उज्जीवयन्ति इति निःसंशयं वचः। तेषां प्रेरणाभूताः आलोचनप्रकाराः स्वकालीनं तत्सत्यं प्रादुर्भावयन्ति, यस्य सदुपयोगः शाश्वतिकः अनिर्वादश्च भवितुर्महति। वेदस्य, व्याकरणस्य, साहित्यस्य, धर्मस्य, संस्कृतेः, दर्शनस्य, भाषाशास्त्रस्य, शिक्षा-शास्त्रस्य च विषये, तत्कालानुरूपां विविधच्छटामयीं स्मृतिं पुरतः समुपस्थापयत् इदं 'सारस्वत-संदर्शनम्' साधकेभ्यः सिद्धेभ्यश्च समानरूपेण ज्ञानरश्मि-विकिरणकरं भवेदिति अस्माकं मनोरथः तं सन्तः क्षन्तुमर्हन्ति सदसद्व्यक्तिहेतवः।

भारती परिषद्
प्रयागः

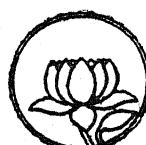
श्रीधर शास्त्री
महामंत्री

चारित्र्ययोगयुक्तः दिसापामोक्ख आचार्यः

महाप्राज्ञः श्री सरस्वतीप्रसाद चतुर्वेदी

शान्ता सौजन्यपूर्णा परमसुखमयी दिव्यमूर्त्तिः पवित्रा
सर्वेषां सौख्यदात्री नयनसुखसुधावर्षिणी कापि रम्या।
सत्यज्ञानप्रकाशप्रकटितमहिमा मानयोग्या गुणाढ्या
भूयाद् भूयोऽघहन्त्री सकलजनमनोहारिणी भव्यभावा।।

[सुरभारती]

'पद्मभूषण, पण्डितराज'

श्री राजेश्वर शास्त्री द्राविड़

राजमान्य-पण्डितकुलमण्डन-भूतपूर्व प्रयागविश्वविद्यालयीयसंस्कृतविभागाध्यक्ष-महाप्राज्ञ-सरस्वतीप्रसादचतुर्वेदिमहोदयानां "सारस्वत सन्दर्शन"--

सम्माननाभिनन्दनम्

राकासुधाकरविसृत्वरचन्द्रिकाभशोभातिशायियशसा विशदीकृताशः।
अन्वर्थतोऽपि चरितार्थितनामधेयः श्रेयान् श्रुतेन स भवानभिनन्दनीयः॥१॥

स्वर्गी सदाशिवसमाधवसत्पराण्डे न्यायाधिराडवसरेष यथाध्यवोचत्।
आर्यस्य विश्रुतकुलस्य सरस्वतीप्रसादस्य हन्त! तमुदन्तमिह स्मरामः॥२॥

तच्चाद्भुतं भवदुदात्तकुले प्रवृत्तं कश्चित् पितुः प्रतिनिधिः प्रतिपूज्य देवीम्।
भोक्तुं निवेद्यमथ मोक्तुमपि प्रसादं बालो हठेन विवशीकृतवान् महात्मा॥३॥

श्रीमान् प्रयागगतविश्रुतविश्वविद्यास्थानेऽभवत् निजविभागपदप्रधानः।
सर्वाङ्गसुन्दरमुपास्य सुरेन्द्रभाषां सम्यङ्मनः सुमनसां सुरभीचकार॥४॥

धीरो विपत्तिषु समृद्धिषु चात्युदारः शास्त्रेषु च व्यसनवान् रुचिमान्यशःसु।
इत्थं महात्मसु सदा प्रथिताः प्रशस्ताः स्वादर्शसद्गुणगणाः स्पृहयन्ति यस्मै॥५॥

सारस्वतं सुमहताऽद्य समादरेण सन्दर्शनं समुदिता महनीयमान्याः।
सम्भावयन्ति यदमी तदतीव हृष्टा मान्यस्य माननविधेः प्रणयन्ति नीतिम्॥६॥

१८. ३. ७३.

डॉक्टर रामकरण शर्मा
विशेषाधिकारी-संस्कृत
केन्द्रीय शिक्षा मंत्रालय, नई दिल्ली

●

सरस्वत्याः प्रसादोऽसि चतुर्वेदविशारदः।
विद्वदग्रेसर श्रीमन् नित्यमेव नमोऽस्तु ते ॥
धन्येयं मकरन्दमर्मकुशला रोलम्बमालावली
यस्याः सन्ति रसा इमे सुमधुरास्त्यक्ता अपि प्रीतिदाः।
त्वामुत्सृष्टरसं स्वयं सुमधुरं दत्तप्रमोदोदयं
वीक्ष्येयं मधुहृत्प्रयासविजिता रेफद्वयी लज्जते ॥
एषा नः सुरभारती सुललिता कल्याणशान्तिप्रदा
विद्याकर्मजुषामुदीक्षत इमां श्रीत्वदृशां दृक्नतिम्।
वाला बालनिसर्गकर्ममतयः शश्रूषवो मादृशाः
सस्नेहं सकृपं भवद्भिरनयोः प्राप्या अमुष्याः पदोः ॥

शिवा स्यात् संस्कृता सृष्टिः
संकरध्वंसनात् परम्।
चिन्मयी सत्कलायुक्ता
विज्ञानाध्यात्मसंयुता ॥
तस्या एव वयं विप्रा
युवानः प्रयतामहै।
भृतिभोगेन लुब्धेन
नास्माकं चरितार्थता ॥

[आचार्य-चतुर्वेदिनां शिक्षामंत्रालयपदात् प्रयागागमनानन्तरं ७.२.१९६१ दिनांके प्रेषितम्]

आचार्य-सरस्वतीप्रसादचतुर्वेदिनां
जन्मादिविवरणम्

जन्म : १९५९ तमे वैक्रमाब्दे श्रावणशुक्लद्वितीयायां भौमवासरे, पूर्वाह्णे मघानक्षत्रस्य तृतीये चरणे, सिंहराशौ।

जन्मस्थानम् : ग्रामः—लालापुरम्, पत्रालयः—लालापुर - भटपुरा, परगना—बारा, तहसील—करछना, जनपदम्—इलाहाबादः।

वंशाख्यातिः : सरयूपारीणब्राह्मणः (नयपुरा – चतुर्वेदी), सांकृत्यगोत्रम्, त्रिप्रवरः (आंगिरस, गौरवीति, साङ्कृत्य) वाजसनेयशुक्लयजुर्वेदान्तर्गतमाध्यन्दिनीयशाखा।

शिक्षास्थानानि :
(१) धर्मज्ञानोपदेश संस्कृत महाविद्यालयः, मालवीयनगरः, प्रयागः।
(२) संस्कृत महाविद्यालयः, हिन्दू युनिवर्सिटी, वाराणसी।
(३) दयानन्द एंग्लो वैदिक विद्यालयः, प्रयागः।
(४) गवर्नमेन्ट इण्टर कालेज, इलाहाबादः।
(५) इलाहाबाद युनिवर्सिटी।

उत्तीर्ण परीक्षा :
(१) आचार्य-परीक्षा (व्याकरणे) १९२५ तमे ईस्वी वर्षे।
(२) काव्यतीर्थपरीक्षा (साहित्ये) १९२६ तमे ईस्वी वर्षे।
(३) एम० ए० (वैदिक वाङ्मये) १९२९ तमे ईस्वी वर्षे।

सेवा-विवरणम् :
(१) मध्यप्रदेशस्य शिक्षा विभागे (क वर्ग) शैक्षणिक कार्यम् (१९२९-५८)
(२) केन्द्रीय शिक्षा मंत्रालये संस्कृत विशेषाधिकारी, केन्द्रीय संस्कृतमण्डलस्य सचिवश्च (५९-६१)
(३) संस्कृतविभागाध्यक्षः इलाहाबाद, विश्वविद्यालये (६१-६६)
(४) केन्द्रीय विश्वविद्यालयानुदान-आयोगेन पुरस्कृतः इलाहाबाद विश्वविद्यालये सम्मान्यप्राध्यापकः। (१९६६-७१)

अधिष्ठित पदानि :
(१) नागपुर-सागर-इलाहाबाद विश्वविद्यालयेषु संस्कृत-विभागाध्यक्षः
(२) अखिलभारतीय-प्राच्यविद्यासम्मेलनस्य (१९५५ तमे ई० अन्नामलइ-नगरे) संस्कृतशाखाधिवेशनेऽध्यक्षः।
(३) केन्द्रीयसंस्कृतमण्डलस्य सचिवः। (१९५९-६१)
(४) भारतीयविश्वविद्यालयैः शोध-प्रबन्धपरीक्षा-प्राध्यापकनियुक्ति-पाठ्यक्रमनिर्माणप्रभृतिकार्येषु निमन्त्रितः।
(५) केन्द्रीयशासनेन प्रदेशीयशासनेन च आमन्त्रितेषु संस्कृतशिक्षा-परामर्शसम्मेलनेषु प्रतिनिधित्वेन समाहूतः।
(६) केन्द्रीयशासनस्य आकाशवाणी-संस्कृतकार्यक्रम-परामर्श-समितौ सदस्यः।
(७) केन्द्रीय संस्कृतअकादमी-संस्थानेन महावैयाकरणमालायां पतंजलिविषयकं ग्रन्थं रचयितुं, मध्यप्रदेशीय-साहित्य-अकादमी संस्थानेन च कृष्णविषयक-व्याख्यानमालायां "पुराणेतरसंस्कृतवाङ्मये श्रीकृष्णस्वरूपम्" इति विषयमधिकृत्य भाषणानि कर्तुं समानदेयं समाहूतः।

सम्प्रति निवासस्थानम् : 'सारस्वत भवनम्', २५ स्टैनलीरोड, इलाहाबादः—२।

पण्डित सरस्वतीप्रसाद चतुर्वेदी

[संक्षिप्त परिचय]

पण्डित सरस्वतीप्रसाद चतुर्वेदी चतुरस्र प्रतिभा, वैदुष्यपूर्ण वाग्मिता, निश्छल सहृदयता, शालीनता और सुजनता के धनी हैं। उनके सौम्य मनोरम व्यक्तित्व में किसी के प्रति विरोध या वैमत्य का सामान्यतया कोई स्थान नहीं है। गेहुँए रंग के, नातिस्थूल, नातिदीर्घ, श्रेष्ठिजनोचित, मंझोले कद के उनके सुदर्शन स्वस्थ शरीर तथा कभी भारतीय और कभी पाश्चात्य परम्परा के मिश्रित परिधान को देख कर सहसा यह भान नहीं होता कि वे विचक्षण प्रतिभा और निर्मल प्रज्ञा के महान व्यक्ति हैं। किन्तु साधारण बातचीत के अनन्तर ज्यों ही उनकी अगाध विद्या और तथ्यवती चिन्तनधारा का सहज प्रवाह प्रस्फुटित होता है, तो किसी का भी भावविभोर होकर निमज्जित हो जाना सुकर है। वे न केवल भारतीय और पाश्चात्य दर्शन, व्याकरण, वैदिक एवं संस्कृत-साहित्य के उद्‌भट विद्वान हैं, अपितु अंग्रेजी तथा हिन्दी-साहित्य एवं अन्यान्य भारतीय भाषाओं के साहित्य में भी उनकी गहरी पैठ है। निरन्तर स्वाध्याय और चिन्तन उनका व्यसन है, वाग्देवी की वन्दना और आराधना उनका व्रत है तथा यथा नाम तथा गुण की लोकोक्ति को चरितार्थ करने वाले वे विरल महानुभाव हैं। संयम उनकी वाणी और लेखनी का श्रृंगार है। अपने सहज-प्रसन्न स्वभाव के कारण वे गूढ़ातिगूढ़ विषयों को भी अपनी प्रसादगुण-मिश्रित शैली में जब प्रतिपादित करने लगते हैं, तो उनका वैदुष्य देखते और सुनते ही बनता है। सभाओं में वे वक्ताओं और श्रोताओं को अभिभूत कर देते हैं और अपनी महनीय उपस्थिति से साधारण गोष्ठी को भी महिमामयी बना देते हैं। निरभिमानिता की वे मूर्ति हैं। उनकी ईषत्‌स्मित संभाषण शैली और तर्क पद्धति बहुत ही आकर्षक होती है और सर्वथा विरोधी विचारधारा वाले व्यक्तियों को भी वे प्रभावित किए बिना नहीं छोड़ते। उनमें अगाध पांडित्य और अध्ययनशीलता के साथ सहृदयता और कर्त्तव्यपरायणता का अद्‌भुत मेल है। जो भी काम वे हाथ में लेते हैं, उसका निर्वहण भलीभांति करते हैं। विद्याव्यसनियों के वे सहज अनुरागी हैं। विद्या के क्षेत्र में प्रमाद और आलस्य से उनका विरोध है। अहर्निश अध्ययन, अनुशीलन और चिन्तन के प्रति जागरूक रहकर उन्होंने अपना यशस्वी अध्यापक जीवन जिस ढंग से जिया है, वैसा बहुत कम लोग जी पाते हैं। एक बार भी जो उनका छात्र रह चका है, वह आजीवन उनका पुजारी बन गया है। अपने अन्तेवासियों के प्रति नितान्त निष्कपट अनुराग के कारण उनकी कीर्तिलता का विस्तार समूचे भारत में है। अपनी जन्मभूमि से सैकड़ों कोस दूर रह कर जिस कर्त्तव्यपरायणता और निष्ठा से उन्होंने विद्या के क्षेत्र में जो महान कार्य किया है, वह नितान्त दुर्लभ है।

चतुर्वेदी जी का जन्म विक्रमीय संवत् १९५९ के श्रावण मास की शुक्ल द्वितीया मंगलवार को इलाहाबाद जिले की करछना तहसील में बारा परगना के लालापुर नामक ग्राम में हुआ था। इनके पिता पण्डित लक्ष्मीनारायण चतुर्वेदी अपने युग में प्रयाग के प्रख्यात कर्मकाण्डी विद्वानों में से थे और संस्कृत के अच्छे पण्डित थे। चतुर्वेदी जी सरयूपारीण ब्राह्मण हैं। नयपुरा के चतुर्वेदी वंश में इनका सांकृत्य गोत्र है। जिस युग में चतुर्वेदी जी पैदा हुए थे और जिस वातावरण में उनका बाल्य जीवन बीता था; वह संस्कृत भाषा से अधिक प्रभावित था और आजकल की भांति अंग्रेजीमय नहीं था। उनके पिता स्वयं संस्कृत के बड़े विद्वान् और कर्मकाण्डी पण्डित थें, अतः अजिन-मेखला-दण्डधारी नितान्त बटु वेश में इनके विद्याव्ययन का श्रीगणेश प्रयाग के सुप्रसिद्ध संस्कृत विद्यालय धर्मज्ञानोपदेश पाठशाला अहियापुर (वर्तमान मालवीय नगर) में हुआ। यहीं से इन्होंने प्रथमा, मध्यमा तथा शास्त्री द्वितीय खण्ड की परीक्षाएँ व्याकरण विषय से उत्तीर्ण कीं; किन्तु शास्त्री तृतीय खण्ड की परीक्षा के समय वाराणसी में परीक्षा केन्द्र के सम्मुख जो दृश्य इन्होंने देखा, उसके कारण परीक्षा में बैठने से विरत रहे। यह सन् १९२१ ई० के असहयोग आन्दोलन का समय था। इस वर्ष इन्होंने कोई परीक्षा नहीं दी। सन् १९१४ से सन् १९२९ तक निरन्तर पन्द्रह वर्षों में वही एक वर्ष ऐसा था, जिसमें इन्होंने कोई परीक्षा उत्तीर्ण नहीं की। इसके बाद वे बनारस के हिन्दू विश्वविद्यालय के संस्कृत महा-विद्यालय में प्रविष्ट हुए; किन्तु वहाँ थोड़े ही समय रह सके, क्योंकि प्रवास में छात्र-जीवन की अनेक असुविधाएँ तो थीं ही, स्वास्थ्य भी अनुकूल नहीं रहता था; फलतः वे वाराणसी से पुनः प्रयाग वापस आ गए और अपनी संस्कृत की परीक्षाएं पुनः देने लगे।

प्रयाग आकर चतुर्वेदी जी ने संस्कृत अध्ययन के साथ-साथ यहाँ के डी० ए० वी० हाई-स्कूल में अंग्रेजी पढ़ना प्रारम्भ किया। यहीं से उनके छात्र-जीवन में एक क्रान्तिकारी परिवर्तन हुआ। अपनी अम्लान प्रतिभा और परिश्रमशीलता के बल पर संस्कृत और अंग्रेजी दोनों ही क्षेत्रों में उन्हें आशातीत सफलताएँ प्राप्त हुईं। सन् १९२३ ई० में जब उनकी अवस्था लगभग २१ वर्ष की थी और वे व्याकरण की शास्त्री परीक्षा उत्तीर्ण कर आचार्य परीक्षा के प्रथम वर्ष में बैठ रहे थे, उन्होंने उत्तर प्रदेश की हाई स्कूल परीक्षा में भी प्रवेश प्राप्त किया और प्रयाग मण्डल के सम्पूर्ण परीक्षार्थियों में सर्वप्रथम आए। सन् १९२५ ई० में वाराणसी की व्याकरणाचार्य परीक्षा उन्होंने तत्कालीन श्रेणी विभाजन के अनुसार उपाध्यायवर्ग में नहीं, अपितु तारांकित आचार्यवर्ग में सम्मानपूर्वक उत्तीर्ण की। सन् १९२६ की काव्यतीर्थ परीक्षा में बंगाली तथा गैर-बंगाली समस्त छात्रों में उनका द्वितीय स्थान रहा। सन् १९२९ ई० में प्रयाग विश्वविद्यालय की एम० ए० (संस्कृत) परीक्षा में वे सर्वप्रथम आए। उनका चित्र तत्कालीन सर्वविश्रुत अंग्रेजी दैनिक पत्र पायोनियर में निम्नलिखित प्रशस्ति के साथ प्रकाशित हुआ :

'इन्होंने प्रयाग विश्वविद्यालय की एम० ए० (संस्कृत) की प्रीवियस तथा फाइनल (दोनों) परीक्षाओं में प्रथम बार प्रथम श्रेणी प्राप्त की है। प्रयाग विश्वविद्यालय के अद्यावधि इतिहास में किसी भी छात्र ने यह विशिष्टता नहीं प्राप्त की।'

एम० ए० और व्याकरणाचार्य परीक्षाएँ उत्तम श्रेणी में उत्तीर्ण कर चतुर्वेदी जी यथा समय प्रयाग विश्वविद्यालय में ही अथवा उत्तर प्रदेश के अन्यान्य राजकीय शिक्षा सेवाओं में उच्च पद प्राप्त कर सकते थे। किन्तु उनके नितांत संकोची और अमहत्वाकांक्षी स्वभाव के कारण उन्हें उत्तर प्रदेश से बाहर मध्यप्रदेश शिक्षा-विभाग में अध्यापन कार्य सँभालना पड़ा। उनकी नियुक्ति तत्कालीन मध्यप्रदेश के एकमात्र राजकीय स्नातकोत्तर महाविद्यालय मॉरिस कॉलेज, नागपुर में हुई। यह सन् १९२९ का वर्ष था। मध्यप्रदेश में चतुर्वेदी जी निरंतर प्रायः ३० वर्षों तक क्रमशः प्रवक्ता (लेक्चरर), प्रोफेसर और प्रिंसिपल के पद पर समासीन रहे और सन् १९५८ ई० में पद-निवृत हुए। समूचे मध्यप्रदेश में विशेषतया शिक्षा-विभाग में उनके प्रगाढ़ पाण्डित्य और अध्यापन की बड़ी धाक थी। उनके छात्र और सहयोगी सब के मन में उनके प्रति अपार श्रद्धा और आदर के भाव थे। उनके प्रिय छात्रों में से प्रान्तीय एवं केन्द्रीय प्रशासन में अनेक आई० सी० एस० और आई० ए० एस० के उच्च पदाधिकारी विद्यमान हैं।

सन् १९५५ ई० में बनारस संस्कृत कॉलेज (वाराणसेय संस्कृत विश्वविद्यालय का पूर्व रूप) के प्राचार्य (प्रिंसिपल) पद के लिए चतुर्वेदी जी चुने गये थे, किन्तु मध्यप्रदेश के तत्कालीन मुख्यमंत्री पं० रविशंकर शुक्ल जी के अनुरोध पर उन्हीं की प्रेरणा से नव-संस्थापित राजकीय संस्कृत महाविद्यालय, रायपुर—-जो छत्तीसगढ़ के समृद्धतम दूधाधारी मठ के दान से प्रारम्भ किया गया था—-का प्रथम प्राचार्य पद चतुर्वेदी जी ने स्वीकार किया। तीन वर्ष तक वहाँ रह कर आपने अपने ढंग के एक अपूर्व संस्कृत संस्थान का संचालन किया; जो आज भी पाठ्यक्रम, छात्रवृत्ति, प्राध्यापक वेतन, प्रतिष्ठापद, विशाल भवन, ग्रन्थागार आदि की दृष्टि से स्पृहणीय और आदर्श है। इसी प्रकार नागपुर और सागर विश्वविद्यालय में संस्कृत-विभाग और ओरिएंटल फैकल्टी के अध्यक्ष तथा मध्यप्रदेश में राजकीय संस्कृत महाविद्यालय के संस्थापक प्राचार्य के रूप में संस्कृत के उन्नयन में चतुर्वेदी जी ने विशिष्ट कार्य किया।

मध्यप्रदेश के शिक्षा-विभाग से पद-निवृत्त होने के अनन्तर चतुर्वेदी जी कुछ दिनों के लिए भी कार्यविरत नहीं रह सके। अखिल भारतीय संस्कृतज्ञों की छानबीन करके केन्द्रीय शासन आयोग ने चतुर्वेदी जी को केन्द्रीय शिक्षा मंत्रालय में संस्कृत का विशेषाधिकारी नियुक्त किया, जहाँ वह सन् १९५९-६० में रहे। अपने कार्यकाल में चतुर्वेदी जी ने केन्द्रीय शिक्षा मंत्रालय की संस्कृत शाखा द्वारा जो उत्तमोत्तम कार्य और योजनाएँ आरम्भ कराईं, उनके कारण शासन को बहुत सुयश मिला और वह आज भी इन्हीं परम्पराओं पर चल रहा है।

प्रयाग चतुर्वेदी जी की जन्मभूमि ही नहीं, उनकी पितृभूमि और विद्याभूमि थी। कदाचित मध्यप्रदेश शासन के शिक्षा-विभाग के सेवा-काल में उन्होंने यह सोचा था कि उन्हें अब प्रयाग नहीं लौटना है, क्योंकि उन्होंने नागपुर में अपना सुन्दर भवन 'सारस्वत' बनवा लिया था; किन्तु विधि का विधान कौन टाल सकता है। सन् १९६० ई० में ही वह प्रयाग विश्वविद्यालय में संस्कृत विभागाध्यक्ष पद पर सादर समाहृत कर अभिषिक्त किए गए। यह था उनके महनीय तप, साधना तथा सौभाग्य का सुफल, जो यथासमय अनायास ही उन्हें मिला।

प्रयाग विश्वविद्यालय में संस्कृत विभागाध्यक्ष पद पर चतुर्वेदी जी छः वर्ष तक रहे

(१९६१-१९६६ तक)। इस अवधि में उन्होंने अनेक महत्वपूर्ण कार्य किए। कई दर्जन शोध-निबन्धों का निर्देशन किया, अनेक भाषणमालाएँ आयोजित कीं, अनेकानेक सांस्कृतिक कार्यक्रमों का श्रीगणेश कराया और अपने सैकड़ों छात्रों तथा सहयोगियों का अपूर्व सहकार, सौमनस्य एवं समादर प्राप्त किया। चतुर्वेदी जी देश के अनेक विश्वविद्यालयों की संस्कृत शिक्षा समिति के सम्मानित सदस्य थे। शोधप्रबन्ध-परीक्षण, प्राध्यापक-नियुक्ति, पाठ्यक्रम-निर्माण प्रभृति की समितियों में आपका महत्वपूर्ण सहयोग रहता रहा है।

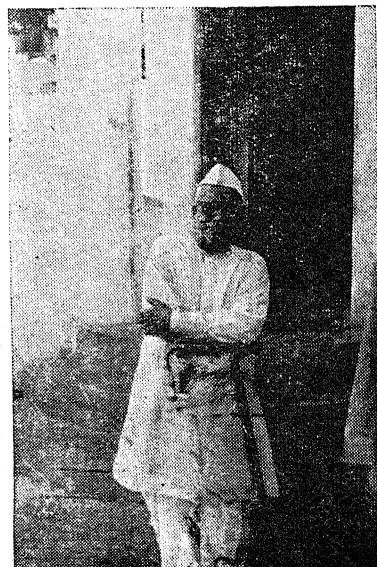
सन् १९६६ ई० में प्रयाग विश्वविद्यालय के संस्कृत विभागाध्यक्ष पद पर से ससम्मान पदनिवृत होने के अनन्तर चतुर्वेदी जी केन्द्रीय विश्वविद्यालय अनुदान आयोग द्वारा मानदेय सहित प्राध्यापक पद पर बुलाये गए। इस पद पर वह पाँच वर्षों तक (७१ ई०) रहे। और अब सक्रिय सेवा से पदमुक्त होकर अपने नवक्रीत सारस्वत भवन, २५ स्टैनली रोड, इलाहाबाद में बड़ी शान्ति और सुख का यशस्वी जीवन यापन कर रहे हैं। ७१ वर्ष की आयु में भी वह युवकोचित स्फूर्ति और गतिशीलता से युक्त हैं। आज वह प्रयाग के सांस्कृतिक जीवन में इतने घुल-मिल गए हैं कि कोई भी साहित्यिक सभा हो या समारोह, उनकी महनीय उपस्थिति से वह धन्य हो जाता है।

सुन्दर शरीर एवं स्वास्थ्य, उत्तम यश, उत्तम कुल, उत्तम चरित्र, पारंगत वैदुष्य तथा ऐहिक सुख-साधनों से समन्वित चतुर्वेदी जी स्वल्प परिवार और अपने स्वल्प सन्तोषी स्वभाव के कारण परम सुखी हैं। उनके एकमात्र अनुज, एकमात्र पुत्र तथा एकमात्र पुत्री हैं। अनुज पद्मानन्द चतुर्वेदी एम० ए०, साहित्याचार्य हैं, जो सेवानिवृत्त होकर साथ रहते हैं, पुत्र स्वतंत्र व्यवसाय और गृहस्थी का संचालन करते हैं, पुत्री देश के प्रख्यात अधिवक्ता पं० कन्हैयालाल मिश्र की ज्येष्ठ बधू हैं, जिसके पति हाईकोर्ट के सुप्रसिद्ध एडवोकेट हैं। इस प्रकार वह धर्मपत्नी, पुत्र-पुत्रवधू, पुत्री-जामाता, पौत्र-पौत्री, दौहित्र-दौहित्री से घिरे एवं आर्थिक दृष्टि से स्वतंत्र एक आप्तकाम पुरुष हैं।

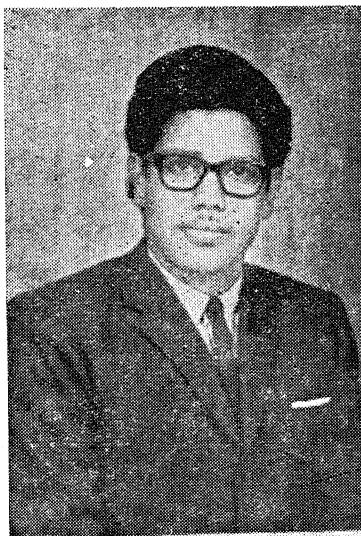
ईश्वर से प्रार्थना है कि वह उन्हें इसी रूप में स्वस्थ और दीर्घायु करे।

—रामप्रताप त्रिपाठी, शास्त्री
सहायक मंत्री

हिन्दी साहित्य सम्मेलन
प्रयाग
२४।३।७३

सचित्रं जीवनम्

एम० ए० परीक्षासमुत्तीर्णतावसरे
१९२९ ई०

नागपुर मॉरिसकालेजे
नवनियुक्तः प्राध्यापकः
१९३१ ई०

प्राचार्यपदारूढः
१९५५ ई०

लब्धक्षणः
१९७१ ई०

सचित्र-परिवारः

जनकः
स्व० पं० लक्ष्मीनारायण चतुर्वेदी

आयुस्मान् पुत्रः
श्री सत्यदेव चतुर्वेदी

धर्मपत्नी
सौ० रामदुलारी चतुर्वेदी

आयुष्मती कन्या
सौ० उमा मिश्र

॥ श्रीः ॥

शासकीय - दूधाधारी - श्रीवैष्णवसंस्कृतमहाविद्यालय-

प्राचार्यपदमलङ्कृतवतां सुगृहीतनामधेयानां

श्रीमतां सरस्वतीप्रसादचतुर्वेदिमहाभागानां

भारतस्य केन्द्रीये शासने विशेषाधिकारितया

संस्कृत-सेवायै सादरमुपाहूतानां

प्रास्थानिकमभिनन्दनम्

* * *

हे संस्कृतेरभिसमेधयितः! प्रवीण! प्राज्ञेषु लोक-परलोक-विधानवित्सु।
अस्मासु सन्नपि भवानधुना विदूरे सत्यापयत्यतितरां निजमीशभावम् ॥१॥

आचारवान् श्रुतिपरो जननीतिवेत्ता मध्यप्रदेश - बुधमानस-राजहंसः।
एको बभूव रविशङ्कर-शुक्लनामा श्यामाकटाक्षमहितोऽस्ति भवान् द्वितीयः ॥२॥

तस्यापि वाञ्छति विधिर्विनियोगमन्यक्षेत्रे ततो भवति चित्तमधीरमेतत्।
श्रेयोऽभिलाषिभिरुदारधियां सपर्यैवैका यतो गतिरुदाह्रियते जगत्याम् ॥३॥

श्रीमन्! तथापि परितोषमिमे व्रजामः स्थानोन्नतौ वयमुदीक्ष्य निजात्मलाभम्।
गत्वापि देशमपरं न विवेकभाजो विस्मारयन्ति निजपूर्वभुवं मरालाः ॥४॥

मातः सरस्वति! दयस्व पुनः प्रसादं वेदैश्चतुर्भिरनपेतमुपानयस्व।
तं तादृशं कमपि येन तवैव रूपं स्यात् संस्कृतेति विदितं प्रतिसंस्कृतं नः ॥५॥

त्वं भारती मखभुजामसि भारतं च देशोऽयमस्ति मखपुण्यविधौ नदीष्णः।
मातः पुनस्तदिह दिव्यहविष्यभूमौ दिव्यं प्रसादमभिवर्षय कञ्चिदित्थम् ॥६॥

काले काले तदिह भवता स्वाङ्कुरे वर्षणीयं
कार्ये कार्ये मधुर-मनसा साह्यमस्मै प्रदेयम्।
सोऽयं स्नेहो भवतु भवतां प्रत्यहँ वर्धमानो
यस्मिन्नेते समरसतमाः शिक्षकाश्छात्रकाश्च ॥७॥

तिथिः-पौष-कृष्णा-६
वि. सं. २०१६
(२१-१२-५९)
रायपुरम् (म० प्र०)

वयमत्रभवतां सान्निध्यपरितोषिताः
शा० दू० श्री वै० संस्कृत - महाविद्यालयीयाः
शिक्षकाश्छात्राश्च

विविधविद्याविलासविलसितानां महामान्यानां प्राप्तसारस्वतप्रसादानां चरितार्थनाम्नामत्रभवतां श्रीमत्सरस्वतीप्रसादचतुर्वेदिना प्रयागविश्व-विद्यालयीयसंस्कृतविभागाध्यक्षपदतः निवृत्तिग्रहणावसरे सप्रश्रयं समर्प्यमाणम् अधिकरकञ्जं भृङ्गायतामिदम्

अभिनन्दनपत्रम्

विद्यावदातचरित ! स्थिरकीर्त्तिमूर्त्ते ! !
हीना वयं विरहिता भवताऽद्य जाताः।
तस्मान्मनांसि सकलानि वियोगदुःखं
श्रीमन्निवृत्तिजनितं नितरां वहन्ति ॥१॥

अस्मिन्निवृत्तिसमये भवतस्सपर्यां
सम्भावनाञ्च भगवन्नभिनन्दनञ्च।
कर्तुं वयं समुदिता न च तत्र शक्ताः
सामग्र्यभावपरतैव परं निदानम् ॥२॥

तस्मात्कृपापरवशो निखिलास्त्रुटीर्नः
श्रीमन् ! क्षमस्व, हृदये न विधेह्यमर्षम्।
अस्मन्मनोव्रततिभावसुमानि यानि
स्वीकृत्य तान्यनुगृहाण यथाकथञ्चित् ॥३॥

श्रुतौ, साङ्ख्ये शास्त्रे, परमगहने पाणिनिमते
कवीनां दिव्यानां परमरमणीये च समये।
स्मृतीत्याख्ये शास्त्रे ह्यनुपमपुराणादिषु च यत्
प्रभुत्वं सम्प्राप्तं निखिलजनसम्भावितमदः ॥४॥

पटुत्वं व्याहारेष्वखिलव्यवहारेषु च सदा
प्रबन्धेष्वप्येतन्निखिलनिगमेष्वस्ति च पुनः।
तथा नीतौ प्रीतिर्विबुधजनसङ्गेऽपि च परा
स्वतः सिद्धं सर्वं, किमिह विदुषां दुष्करमहो ॥५॥

भवाँल्लब्ध्वा कीर्त्तिं परमसुखदां पण्डितपते !
समेषां शिष्याणां सकलममतां प्रीतिमधुराम्।
सहायानां योगं विविधकरणीयेष्वपि पुनः
शतायुर्लप्सीष्ट स्थिरविमलकीर्त्त्यादिलसितम् ॥६॥

इन्द्रो धर्मश्च सोमो वरुणवसुमरुत्सूर्यरुद्रादिदेवा
वाल्मीकिः कुम्भयोनिश्च्यवनभृगुवसिष्ठात्रिपाराशराद्याः।
शैलास्सर्वे समुद्रा वनसरिदवनिद्योदिशो व्योमसन्ध्ये
वेदा यज्ञाश्च लोका ऋतुतिथिदिवसाः स्वस्ति भूयो भवद्भ्यः ॥७॥

वयं स्मः

प्रयागविश्वविद्यालयीयसंस्कृतपरिषदः पारिषदाः

संस्कृत-निबन्धावली

⊙

व्याकरण

⊙

साहित्य

●

हिन्दी-निबन्धावली

⊙

वेद

⊙

व्याकरण

⊙

साहित्य

⊙

दर्शन

⊙

विज्ञान

⊙

इतिहास तथा शोध

⊙

विविध

⊙

संस्मरण

⊙

समीक्षा

अंग्रेजी-निबन्धावली

⊙

Veda

⊙

Grammar

⊙

Philosophy

⊙

Literature

Raview

⊙

Language and Education

⊙

Reminiscences

⊙

Miscellaneous

⊙

संस्कृत-निबन्धावली

⊙

व्याकरण

⊙

साहित्य

१. पूर्वत्रासिद्धम् (८।२।१) इति सूत्रार्थः

शब्दार्थः—(सूत्रं) पूर्वत्र (पूर्वसूत्रदृष्ट्या अर्थात् पूर्वसूत्रस्य प्रवृत्तिकाले) असिद्धम् (अवर्तमानमिव) मन्तव्यम्।

पाणिनि-प्रणीतो ग्रन्थः 'अष्टाध्यायी' नामकः। यतस्तत्र अष्टौ अध्यायाः सन्ति। अष्टानामध्यायानाम् समाहारः अष्टाध्यायी इति व्युत्पत्तिः। प्रत्येकस्य अध्यायस्य चत्वारः पादाः इति हेतोः द्वात्रिंशत्पादात्मकोऽयं ग्रन्थः। "पूर्वत्रासिद्धम्' इति सूत्रं सम्पूर्णाष्टाध्यायीं भागद्वये विभजते। तत्र प्रथमो भागः अस्मात् सूत्रात्पूर्वम्, द्वितीयस्तु अस्मात्सूत्रात्परम्। पूर्वस्मिन् भागे एकोनत्रिंशत् पादाः अर्थात् सप्त अध्यायाः सम्पूर्णा (अष्टाविंशतिः पादाः) अष्टमाध्यायस्य प्रथमः पादः च, इति साकल्येन एकोनत्रिंशत् पादाः। अतः तस्य भागस्य "सपादसप्ताध्यायी" इति संज्ञा। द्वितीयभागेऽवशिष्टा अन्तिमाः त्रयः पादाः इति इति हेतोः तस्य "त्रिपादी" इति संज्ञा। तदित्थं "पूर्वत्रासिद्धम्" इति सूत्रं (८।२।१) सम्पूर्णाष्टाध्यायीं भागद्वये (सपादसप्ताध्याय्यां त्रिपाद्यां च) विभजते।

सूत्रार्थः—पूर्वत्र (सपादसप्ताध्यायीं दृष्ट्वा) त्रिपादी असिद्धा अर्थात् अवर्तमानेव भवति। इदं तात्पर्यम् यत् सपादसप्ताध्यायीस्थ-सूत्रदृष्ट्या त्रिपादीस्थ-सूत्रम् असिद्धं भवति, शक्तिरहितं सञ्जायते। यदि सपादसप्ताध्यायीस्थसूत्रं त्रिपादीस्थ सूत्रं च एक काले एव प्रवृतिमर्हतः तदा त्रिपादीस्थसूत्रमसिद्धं भवति, न प्रवर्तते इत्यर्थः। एवमेव त्रिपादीस्थसूत्रे प्रवृत्ते सति यदि सपादसप्ताध्यायीस्थ-सूत्रं प्रवृत्तिमर्हति तदा त्रिपादीस्थ-सूत्रमसिद्धं भवति। अर्थात् तत्कृतकार्यमवर्तमानमिव भवति। इदं द्विप्रकारमसिद्धत्वं क्रमशः समकालासिद्धत्वं जातासिद्धत्वं च इति संज्ञाद्वयेनाभिधीयते। तत्र समकालासिद्धत्वस्योदाहरम्—मनोरथ इति। अत्र मनस् रथ इति स्थिते "सकारस्य" ससजुषो रुः" इति सूत्रेण रुत्वे कृते मनर् रथ इति दशायां "रोरि" (८।३।१४) इति त्रिपादीस्थ-सूत्रस्य, "हशि च" (६।१।११४) इति सपादसप्ताध्यायीस्थ-सूत्रस्य च समकालमेव प्राप्तिर्भवति। तदा "पूर्वत्रासिद्धम्" इति सूत्रेण "रोरि" इति त्रिपादीस्थ-सूत्रमसिद्धं क्रियते इति हेतोस्तन्न प्रवर्तते , किन्तु "हशिच" इति सपादसप्ताध्यायीस्थ-सूत्रं प्रवर्तते। एवं च रकारस्योत्वे कृते (मन उ रथ इति स्थितिः) ततः "आद्गुणः" इति सूत्रेण अकारोकारयोः स्थाने एकादेशे गुणे (ओकारे) जाते "मनोरथ" इति रूपं सिद्धं भवति। द्वितीयस्य असिद्धत्वप्रकारस्य जातासिद्धत्वस्योदाहरणं 'हर इह'। अत्र "हरे+इह" इति दशायाम् एचोऽयवायावः इति सूत्रेण एकारस्य अयादेशे "हरय् इह" इति दशायां "लोपः शाकल्यस्य" (८।३।१६) इति सूत्रेण यकारस्य लोपे "हर इह" इति रूपं जायते। अस्यां दशायां "आद्गुणः" (६।१।८७)

इति सूत्रस्य अकारेकारयोः स्थाने एकादेश-गुणविधानाय प्राप्तिः सम्भाव्यते। परन्तु "आद्-गुणः" इत्यस्य सपादसप्ताध्यायीस्थत्वेन तत्सूत्रदृष्ट्या लोपविधायकं (लोपः शाकल्यस्य) इति त्रिपादीस्थं सूत्रमसिद्धम् भवति। अर्थात् तत्सूत्रकृतलोपकार्यमवर्तमानमिव भवति। एवं गुण-प्रवृत्तिकाले (हर+इह) इत्यत्र यकारलोपः असिद्धो भवति, अर्थात् यकारः पुनरागच्छति इति हेतोः गुणो न भवति। अकारेकारयोर्मध्ये यकारस्य वर्तमानत्वात्। इदमेव जातस्य (प्रवृत्तस्य सूत्रस्य) असिद्धत्वात् जातासिद्धत्वमित्युच्यते।

पूर्वत्रासिद्धमिति सूत्रं स्वस्थाने स्थितं (अष्टमाध्यायस्य द्वितीयपादस्य प्रथमसूत्रं सत्) पूर्वोक्तं कार्यं सम्पादयति। परन्तु इदं सूत्रम् यदि अधिकारसूत्रमिति मन्यते, अर्थात् एत-स्मात्सूत्रात् परेषु सूत्रेषु अस्याधिकारो भवेत् अर्थात् एतत् सूत्रमनुवृत्तिं लब्ध्वा तेषु परेषु सूत्रेषु गच्छेत्, तदा अष्टमाध्यायस्य द्वितीयपादादारभ्य अवशिष्टेषु सर्वसूत्रेषु 'पूर्वत्रासिद्धम्' इति सूत्रं गच्छति। तदा त्रिपादीस्थं प्रत्येकं सूत्रं पूर्वसूत्रापेक्षया पूर्वसूत्रं प्रति असिद्धं भवति। पूर्वत्र-असिद्धम् इति सूत्रस्य "अधिकार"—सूत्रत्वेन स्वीकारादिदं निष्पन्नं भवति। एवं च त्रिपादीस्थं प्रत्येकं सूत्रं सपादसप्ताध्यायीस्थसूत्राणि त्रिपादीस्थपूर्वसूत्राणि च दृष्ट्वा असिद्धं भवति। अर्थात् असिद्धत्वं न केवलं सपादसप्ताध्यायीस्थ-सूत्रदृष्ट्या किन्तु पूर्वगत-त्रिपादीस्थसूत्रदृष्ट्यापि भवति। अतएव किमु उक्तम् इत्यत्र "मय उञो वो वा" (८।३।३३) इति सूत्रेण पूर्वस्य उकारस्य वकारे कृते "किम्वुक्तं" इत्यत्र" मोऽनुस्वारः" (८।३।२३) इति सूत्रेण मकारस्यानुस्वारो न भवति। "मोऽनुस्वारः" इति त्रिपादीस्थ-पूर्वसूत्रदृष्ट्या "मय उञो वो वा" इति त्रिपादीस्थ-परसूत्रस्य जातसिद्धत्वात्। "पूर्वत्रासिद्धम्" इति सूत्रस्यायं विशदार्थः।

सपादसप्ताध्यायीस्थ-सूत्रं प्रति त्रिपादीस्थ-सूत्रम् असिद्धम्, किं च त्रिपाद्यामपि पूर्व-सूत्रं प्रति परसूत्रमसिद्धम्। एतेन स्पष्टं भवति यत् त्रिपादीस्थ-सूत्रमेव स्वपूर्व-सूत्रं प्रति असिद्धम् भवति। सपादसप्ताध्यायीस्थ-सूत्राणां तु परस्परम् असिद्धत्वं न भवति।

अष्टमाध्यायस्य द्वितीयपादस्य प्रारम्भे 'पूर्वत्रासिद्धम्' इति सूत्रस्योपन्यासेन कियत्कार्यं पाणिनिना सम्पादितम् इतीदानीम् ज्ञातुं शक्यते। सिद्धसूत्राणि सपादसप्ताध्याय्याम्, त्रिपाद्यां तु असिद्ध सूत्राणि स्थापितानीति प्रशंसनीयस्तस्य बुद्धिमहिमा। एवं च यत् विवृताकारं संवृताकारं विदधाति तत् अष्टाध्यायीस्थमन्तिमं सूत्रम् "अ अ" इति सर्वाणि सूत्राणि प्रत्यसिद्धं मन्यते। अतएव सर्व-सूत्र-प्रवृत्तिकाले संवृतोऽप्यकारो विवृत इव भवति। अतः उच्यते "ह्रस्वस्याकारस्य प्रयोगे संवृतत्वम्, प्रक्रियादशायां तु विवृतत्वमेव" अर्थात् संवृतोऽपि ह्रस्वाकारः व्याकरणसूत्रप्रवृत्तिकाले विवृतो मन्यते। अन्यथा धनागम इत्यत्र धनेतिनकारस्थ-ह्रस्वाकारस्य आगम इति शब्दस्थदीर्घाकारेण सह "अकः सवर्णे दीर्घः" इति सूत्रेण दीर्घाकाररूपः एकादेशः न स्यात्। ह्रस्वाकारस्य संवृतत्वेन तथा दीर्घाकारस्य विवृतत्वेन 'संवृत-विवृतेति' प्रयत्न-भेदे जाते तयोः सवर्णत्वाभावात् "अकः सवर्णे दीर्घः" इति सूत्रं न प्रवर्तेत। 'अ अ' इति अन्तिमसूत्रस्य सकलाष्टाध्यायीस्थ-सूत्राणि प्रति असिद्धत्वे तु संवृतस्यापि ह्रस्वाकारस्य विवृतत्वं सुलभं भवति।

इत्थं 'पूर्वत्रासिद्धम्' इति सूत्रं पाणिनीय-व्याकरण महोपयोगि। एतेन पाणिनीयसूत्राणां परस्परं बलाबलत्वं निश्चीयते। समकालमेव प्राप्तयोः सूत्रयोर्मध्ये केन सूत्रेण प्रवर्तितव्यम्

इति ज्ञानाय; तथा सिद्धे पदे प्राप्तस्यान्यसूत्रस्य प्रवृत्ति-निवारणाय चास्य सूत्रस्योपयोगः। एव-मेव ह्रस्वाकारस्य दीर्घाकारेण सवर्णत्व-स्थापनायापि अस्य सूत्रस्योपयोगः। पाणिनिना अष्टाध्याय्यां यः सूत्राणां क्रमो निर्धारितः स पदसाधनोपयोगी सहेतुकश्च, न तु यदृच्छया कृतः इति पाणिनीयशास्त्र-वैशिष्ट्यं प्रदर्श्यतेऽनेन सूत्रेण ॥

[गुरुवर्य सक्सेना—महोदयानामादेशेन पाणिनिसूत्राणां सरलरीत्या बालछात्रोपयोगिनी व्याख्या कथं कर्तव्येति प्रदर्शनार्थं १९४९ मिते ईशवीये वर्षे लिखितम्]

२. "अकृतव्यूहाः पाणिनीयाः"—इति परिभाषा-विमर्शः

सूत्राणि स्वप्रवृत्तियोग्यस्थले कदापि व्यभिचारं न क्षमन्ते। अतएव दुर्दमरिपुतुल्यानीति विदुषामुक्तिः। स्वप्रवृत्तये आवश्यकानां समेषां समयानामुपस्थितौ तेषां प्रवृत्तिरनुपेक्षणीया। प्रवृत्तियोग्यस्थलेऽपि तेषामप्रवृत्तेस्त्रय एव अवसराः सन्ति। प्रथमः तावत्, बाधकसूत्रेण बाधः, द्वितीयः तावत्, निषेधकसूत्रेण निषेधः। तृतीयस्तावत्, वैकल्पिकसूत्रस्य पक्षान्तरेऽप्रवृत्तिरिति। तत्र तृतीयावसरे अप्रवृत्यपेक्षया प्रवृत्तिः श्रेयसीति पदसाधुत्वकाराणां मतम्। सूत्रप्रवृत्तेः किमपि दृष्टं फलं भवेदित्यत्रापि नाग्रहः। प्रवृत्तियोग्यस्थले फलाभिसन्धिरहितापि प्रवृतिः लक्ष्यते। अतएव पतञ्जलिना 'पर्जन्यवल्लक्षणप्रवृत्तिरिति उक्तम्। अर्थात् यथा शुष्क प्रदेशे जलपूर्णप्रदेशे च उभयत्रादि पर्जन्यो वर्षति, एवमेव पदस्वरूपे दृष्टं फलं भवेत् न वा प्रवृत्तियोग्यस्थले सूत्रं प्रवर्तते एव।

सत्यामेवं स्थितौ प्रवृत्तियोग्यस्थलेऽपि पाणिनीयसूत्रं न प्रवर्ततेइति विस्मयावहां वार्ता। परन्तु विस्मयकार्यपि इदं वचनं सत्यमेव। आत्मनो निमित्तस्य भाविनं विनाशं दृष्ट्वा सूत्रं प्रथमत एव न प्रवर्तते इत्यर्थिका 'अकृतव्यूहाः पाणिनीयाः' इति परिभाषा वर्तते।

न खल्वेषा परिभाषा पतञ्जलिना साक्षात्पठिता, नापि ज्ञायते 'व्यूह' पदस्य निश्चितोऽर्थः। अतः एतत्परिभाषायां अभिमतार्थविचारे विमर्शः प्रतन्यते। न कृतो व्यूहः (भाविनिमित्तविनाशे सूत्रप्रवृत्तिविषयक आग्रहो) यैरिति भट्टोजी दीक्षितानुसारमस्याः परिभाषाया अर्थः। उदाहरणं तु सेदुष इति। 'सद्' धातोः क्वसुप्रत्यये निष्पन्नस्य 'सेदिवस्' इत्यस्यद्वितीयाया बहुवचने इदं रूपम्। तत्र प्रथमाविभक्तिस्थलेइव वलादिलक्षण इडागमो न दृश्यते। इडागमस्य निमित्तं वलादित्वं, द्वितीयाविभक्तिबहुवचनशस्प्रत्यये सभागते 'वसोः संप्रसारणम्' इति सूत्रेण वसुप्रत्ययस्थ—वकारस्य संप्रसारणे कृते, नाशमेष्यतीति कृत्वा प्रथमत एव इडागमो न प्रवर्त्तते। अतएव सेदुष इति रूपम्, इडागमे कृते तु सेद्युष इति अनिष्टरूपापत्तिः। भाविनि निमित्तविनाशे पूर्वत एव तन्निमित्त प्रयुक्तं कार्यं न प्रवर्तते। लोकन्यायसिद्धश्चायमर्थः। 'प्रक्षालनाद्धि पङ्कस्य दूरादस्पर्शनं वरम्' इत्याभाणकममुमेवार्थमभिधत्ते। कैयटस्तु अस्याः परिभाषायां भिन्नायेव व्याख्यां करोति। तन्मते पूर्वप्रवृत्तमपि सूत्रं स्वनिमित्तविनाशं निरीक्ष्य निवर्तते इत्यस्याः परिभाषाया अर्थः। तन्मते 'व्यूहः' इत्यस्य कारणनाशे कार्यस्थितिरूपो विशिष्टस्तर्कः इत्यर्थः। तथा च निमित्तापाये नैमित्तिकस्याप्यपाय इति निष्कृष्टोऽर्थः। वलादिनिमित्तको जातोऽपि इडागमः शस्प्रत्यये आगते, प्रवृत्ते च सम्प्रसारणे स्वनिमित्तस्य वला-

दित्वस्य नाशं निरीक्ष्य निवर्तते, कारणनाशे कार्यनाशवत्। भट्टोजीदीक्षितमते इडागम सूत्रं प्रथमतं एव न प्रवर्तते, कैयटमते प्रवृत्तमपि सूत्रं पश्चात् निवर्तते। एवंप्रकारेण समानायामपि सेदुष इत्यादिप्रयोगसिद्धौ दृष्टिकोणभेदः स्पष्ट एव। एको दूरदर्शितया भाविनिमित्तविनाशस्थले सूत्र प्रवृत्तिमेव नानुमन्यते, अपरस्तु निमित्तविनाशे जाते पूर्वं प्रवृत्तमपि सूत्रं अप्रवृत्तमिव मनुते। फलभेदाभावात् एतन्मतद्वयमपि पदसाधुत्वविधाने स्वीकृतिमर्हति।

परन्तु नैतावता सकलकार्यनिर्वाहः। सन्त्यनेकान्युदाहरणानि, येषु उपर्युक्तनियम-स्योल्लङ्घनं दृश्यते। तद्यथा—स्त्रीप्रत्ययान्तपट्वीशब्दतृतीयैकवचने पट्वयेति रूपं लभ्यते। तत्र (पटु+ई+आ) स्त्रीप्रत्ययेकारनिमित्तकम् उकारस्थाने यणविधायकम् 'इकोयणची' ति सूत्रम्, ईकारस्य यणादेशनिमित्तस्यविनाशे सम्भावितेऽपि, प्रवर्तते, अथवा स्त्रीप्रत्ययेकारनिमित्तकं यणादेशकार्यं, निमित्तस्येकारस्य द्वितीय यणादेशेन विनाशे जातेऽपि न निवर्तते। एवमेव सूत्थितस्थापत्यं सौत्थितिरित्यत्र आदिवृद्धया दीर्घनिमित्तस्य सवर्णाकारस्य भविनिविनाशेऽपि सु+उ इत्यनयोः सवर्णदीर्घो भवत्येव। तथा ण्यन्तात् भूधातोर्निष्ठायां क्तप्रत्यये इडागमे णिलोपे जातेऽपि तन्निमित्तको धातुवृद्धिर्न निवर्तते। स्थूलेक्षिकयोपलभ्यमानान् एतादृशानपवादान्मनसि-कृत्य परम्परागतवैयाकरणसम्प्रदायैरस्याः परिभाषाया अनित्यतोद्घोषिता। परन्तु सूक्ष्मेक्षिकया उक्तपरिभाषाया यथार्थार्थनिरीक्षणे 'पटव्या, सौत्थितिः इत्यादि प्रयोगा नापवादकोटिं भजन्ते इति मे मतम्। परिभाषायाः प्रवृत्तिः कीदृशेषु स्थलेषु जायते इत्यस्य निर्णयेन सम्भा-वितदोषनिराकरणं कर्तुं शक्यते। धातुसाधितापरपर्यायकृदन्तशब्दानां सुब्विभक्त्यन्तरूपेपद रचनायामस्याः परिभाषाया उपयोगः। तत्र सुब्विभक्तिमाश्रित्य कृतेनादेशादिरूपकार्येण यदि तन्निमित्तनाशः सम्भाव्यते, यन्निमित्तकृतं कार्यं कृदन्तशब्दरचनाकाले भवति, तर्हि कृदन्त शब्दरचनाकालीनं कार्यं प्रथमत एव न प्रवर्तते अथवा प्रवृत्तमपि निवर्तते। एतदर्थस्वीकारेण पट्व्येत्यत्रं न दोषः, यतोऽत्र पट्वीति स्त्रीप्रत्ययरूपतद्धितान्तमङ्गम्, न कृदन्तरूपाङ्गम्। सौत्थितिरित्यत्रापि न कृदन्तरूपाङ्गम्, नापि सुब्विभक्तिमाश्रित्य तत्रादिवृद्धिः, किन्तु इञ्प्रत्ययतद्धितीयम्। एवमेव भावित इत्यत्र जातो· णिलोपो न विभक्तिमाश्रित्य प्रवर्तते, किन्तु निमित्तकः निष्ठाकृदन्तीयम्। यत्र प्राथमिकरूपनिर्माणे कृदन्तशब्दरचनायां कृतंमादेशादि कार्यं, भाविकाले सुब्विभक्तिमाश्रित्य करिष्यमाणेन कार्येण लुप्तनिमित्तकं भवति, तत्रैव इयं परिभाषा प्रवर्तते इति मथितार्थः। युक्तंचैतत् यतः सर्वथेदंकार्यकारण विमर्शकोटिमारोहति। किं तत् कारणम्? तदित्थम्। "अपदं न प्रयुंजीते" तिनियमानुसारं लोकव्यवहारे इव शास्त्रेऽपि केवलकृदन्तरूपाङ्गस्य स्वतंत्रस्थितिः न समुचितेति कृत्वा तद्-विभक्तिमपेक्षते। अतएव विभक्तिमाश्रित्य क्रियमाणस्यादेशादि कार्यस्य कृदन्तरूपाङ्गोपरि प्रभावः स्वाभाविक एव। तद्धितरूपाङ्गोपरि तु प्रभावो न तथा स्वाभाविकः, तस्य द्वैतीयिक रूपत्वात्, तद्धितप्रत्ययोत्पत्तेः पूर्वमपि स्वतंत्रस्थितिसम्भवात्। किं च अनुपेक्षणीयविभक्ति-माश्रित्य क्रियमाणमेव कार्यमत्र निमित्तविनाशसाधतत्वेनाभिप्रेतं, नतु कृत्तद्धितादिप्रत्यय-माश्रित्य क्रियमाणं कार्यम्।

उपर्युक्तविशिष्टार्थस्वीकारे तत्कार्यकारणपर्यालोचने च कृते अस्याः परिभाषाया

कैयटभट्टोजीदीक्षितसम्मतम् अनित्यत्वमनाश्रयणीयं भवति। अपवादवत्परिलक्ष्यमाणानामुदाहरणानां सर्वथोपपत्तिश्च सुशका भवति। "व्याख्यानतो विशेषप्रतिपत्तिर्नहि सन्देहादलक्षणम्" इति भाष्योक्त्यनुसारं विशिष्टव्याख्यानं वैयाकरणानां शरणमितिमत्वा तस्यैवात्रस्वीकारः।

नागेशभट्टेन पदावधिकसंस्कारपक्षं स्वीकृत्य सेदुष इत्यत्र दोषो निवारितः। तदपि मतं सर्वथा कार्यकारणविमर्शकोटिमारोहति। तस्मिन् पक्षे सम्पूर्णपदस्थ एककालमेव रचना क्रियते। कृदन्तमङ्गं निर्माय विभक्तिर्नानीयते, किन्तु कृदन्ताङ्गरचना--समकालमेव अपेक्षित विभक्तिरपि संयोज्यते। एवं च सद्+वस्+शस् इत्येवं स्थिते तत्तत्कार्याणि प्रवर्तन्ते। तत्र शस्निमित्तकस्य संप्रसारणस्य विशिष्टकार्यत्वात् पूर्वं प्रवृत्तौ वलादित्वाभावात् इडागमः सम्भाव्यते एव नेति सर्वमनामयम्। प्रयोगकाले विभक्त्यन्तं पदमेव झटिति नेत्रपथं समागच्छति, न तु पूर्वं कृदन्तरूपाङ्गम् स्मर्यते, ततः अपेक्षितविभक्तिः आगच्छति। अङ्गावधिकसंस्कार पक्षापेक्षया पदावधिकसंस्कारपक्षः समीचीनतरः। केवलाङ्गस्थ प्रयोगाभावेन अपेक्षितविभक्तेः अङ्गरचनाकाले स्थितेः सर्वथावश्यकत्वात्।

पदावधिकसंस्कारपक्षवत् वाक्यावधिकसंस्कारपक्षोऽपि अवाञ्छनीयसन्धि-निवृत्तये समाश्रयणीयः। तदित्थम्। स्वतंत्रपदानां स्वातंत्र्येण पृथक् पृथग्रचनास्वीकारे हरिः गच्छतीत्यादिवाक्ये परिलक्ष्यमाणा विसर्गरूपसन्धिः गतेपतिता स्यात्। वाक्यावधिकसंस्कारपक्षाश्रयणे तु हरि+सु+गम्+ति इत्येवं स्थिते विरामाभावात् रेफस्य न विसर्गः इति हरिर्गच्छतीति वाक्यं निष्पद्यते, नतु हरिः गच्छतीति। द्वितीयविधवाक्यस्य पदावधिकसंस्कारपक्षे एव साधुत्वं, नतु वाक्यसंस्कार पक्षे। कुत्र कः पक्षः समाश्रयणीय इति प्रश्ने समागते इदमेवोत्तररूपेण वक्तुं शक्यते यत् गद्यवाक्ये पदसंस्कारपक्षाश्रयेणास्य सम्भाव्यमानत्वेऽपि, पद्यवाक्ये वाक्यसंस्कार पक्ष एव समाश्रयणीयः। अतएव पद्ये प्रत्येकपादस्य पूर्वार्धोत्तरार्धयोरन्यतरस्य वा मध्ये सन्धिनियमानां पालनमावश्यकमेव। एवं च पूर्वपादान्त्याक्षररूप मुत्तरपादाद्याक्षरं निरीक्ष्य निर्धारणीयं, न ततः पूर्वम्। अन्यथा दुष्टसन्धिप्रसङ्गः स्यात्। ततश्चागामिनाक्षरेण वर्तमानाक्षरस्य रूप परिवर्तने संभाविते प्रथमत एव वर्तमानाक्षररूपभागाम्यक्षरानुसारं विधेयमिति वाक्यसन्धि-विषयेऽस्याः परिभाषायाः समीचीन उपयोगः। भवेन्नाम स एवाभिमतोऽर्थः अस्याः परिभाषायाः इति शम्।

३. व्याकरणशास्त्रस्येतिहासः

महत्त्वम्

अतिप्राचीनकालादारभ्य व्याकरणशास्त्रस्य महत्त्वं भारतीयवाङ्मये सुविदितम्। एतच्छास्त्रस्य भारतीय-विद्वद्भिः कृतोऽतिसूक्ष्मेक्षिकया ऊहापोहपूर्वको विमर्शो विश्वस्य अन्यदेशेष्वदृष्टचरः। यूरोपदेशे भाषा-विज्ञानशास्त्रं नितरामाधुनिकम्। संस्कृत-भाषा-परिचय-मुपजीव्यैव यूरोपदेशे भाषाविज्ञानशास्त्रं प्रावर्तत, विकासं चालभत। अस्माकं भारते देशे तु शास्त्रस्यास्य विशिष्टः परिचयो वैदिकयुग एव समपद्यत। निखिलभारतीयविज्ञाननिधेर्वेदस्य षट्सु प्रधानाङ्गेषु व्याकरणं प्रधानं गण्यते। उक्तमेव शिक्षायां–"मुखं व्याकरणं स्मृत" मिति। यथा देवदत्तशब्दे समुच्चारिते हस्तपादाद्यङ्गैः सहितोऽङ्गी देवदत्तः स्मृतिपथमारोहति, देव-दत्तपरिचये च क्रियमाणे केवलं तन्मुखमेव प्राधान्येनावलोक्यते, तथैव वेदशब्दादपि शिक्षा-कल्पाद्यङ्गसहितस्य वेदराशेर्बोधः सञ्जायते। एवं वेदपरिचयार्थं तन्मुखभूतस्य व्याकरणस्य सम्यग् ज्ञानमपेक्षितं भवति। उक्तञ्च पतञ्जलिना––

"पुरा संस्कारोत्तरकालं ब्राह्मणा व्याकरणं स्माधीयते। तेभ्यस्तत्तत्स्थानकरणनादानु-प्रदानज्ञेभ्यो वैदिकाः शब्दा उपदिश्यन्ते"। अर्थात् व्याकरणाध्ययनानन्तरं वेदाध्ययनमुपपद्यते। "स्वाध्यायोऽध्येतव्य" इति श्रुतिवाक्येन वेदाध्ययनवत् तदङ्गाध्ययनमपि विधिचो-दितमिति बुधैर्मन्यते। "ब्राह्मणेन निष्कारणः षडङ्गो वेदोऽध्येयो ज्ञेयश्च" इति आगमवाक्ये-नाऽपि तदेव प्रतिपाद्यते। वेदाङ्गेषु व्याकरणस्य प्राधान्यविषये गमकान्तरमपि विद्यते। वेदाङ्गेषु शिक्षायाः निरुक्तस्य च समावेशः। शिक्षा-निरुक्ते च भाषाशास्त्रापरपर्यायेण व्याकरणशास्त्रेण साक्षात् सम्बद्धे-इति सर्वसम्मतमेव।

एवञ्च कल्पच्छन्दोज्यौतिषानि विहायावशिष्टं वेदाङ्गत्रयं व्याकरणशास्त्रान्तर्भूत-मिति व्याकरणस्य प्राधान्यं सुतरामुपपद्यते।

प्राचीनता

व्याकरणशास्त्रस्य सर्वप्रथमः प्रवर्त्तको देवराज इन्द्रः। स च भाषां व्याकृतामकरोत्' इत्यर्थकः स्पष्टोल्लेखस्तैत्तिरीयसंहितायामुपलभ्यते। यथा––

'चत्वारि शृंङगात्रयो अस्य पादाः द्वेशीर्षे सप्त हस्तासो अस्य।
त्रिधा बद्धो वृषभो रोरवीति महो देवो मर्त्यानाविवेश॥

इत्यस्मिन् वैदिकमन्त्रे 'नामाख्यातोपर्गनिपाताः' इति चतुष्टयपदभेदस्य, कालत्रयस्य, विभक्तिसप्तकस्य च परीक्षेण निर्देशः। ब्राह्मणग्रन्थेषु भाषाशास्त्रमुख्याङ्गस्य निर्वचनस्य पदे पदे-उदाहरणानि दृश्यन्ते। मन्त्राणां पदपाठेऽपि अङ्गविभक्ति-विभागः, समासच्छेदः, सन्धिविच्छेदः-इत्येवंरूपो व्याकरणशास्त्रोपयोग उपलभ्यते।

वैदिक-वाङ्मये प्रातिशाख्यग्रन्थाः, अक्षरोच्चारणपरिवर्त्तनादिविषयनिरूपणे भाषाशास्त्रनियमाननुसरन्ति। एवमेव यास्काचार्यकृतो निरुक्तग्रन्थो व्याकरणशास्त्रप्रतिपाद्यविषयाद अबहिर्भूतः।

पौराणिक-वाङ्मयेऽपि व्याकरणशास्त्रस्य विशिष्टविषयाणां निरूपणं गोचरीक्रियते। पाणिनिकृताष्टाध्याय्यामुपदशानां पूर्ववैयाकरणानां नामग्राहमुल्लेखेनाऽपि व्याकरणशास्त्रस्य परमप्राचीनता सिध्यति।

वैशिष्ट्यम्

पाणिनीयाष्टाध्यायी विश्ववाङ्मयेऽपूर्वो ग्रन्थः। अस्यां पूर्ववैयाकरणानां चिन्तनान्यनुशीलितानि, संस्कृतवाङ्मयीयानां शब्दानां व्याकरणं सूत्ररूपेणोपनिबद्धम्। ततोऽनु कात्यायन-पतञ्जल्यादय उत्तरकालीन-वैयाकरणा अप्रयुक्तानि नवप्रयुक्तानि च पदानि प्रथमं निरूप्य, पाणिनिसूत्रेष्वेव संशोधन-परिबर्द्धन-प्रत्याख्यानात्मक-पद्धतिमनुसृत्य व्याकरणशास्त्रं तथा सामर्थ्यसहितं कृतवन्तः; यथाद्यापि तस्य प्रामाण्यं सर्वथाऽक्षुण्णं वर्तते।

पाणिनि-कात्यायन-पतञ्जलीनां 'मुनित्रयी' ति संज्ञा। एतन्मुनित्रयी-प्रतिपादितं मतमाश्रित्यैवोत्तरकाले पाणिनीयव्याकरणस्येतर-व्याकरणानां वा सम्प्रदायास्तं विकासं विस्तारं च प्रापुः, यस्य कालः स्थूलदृष्ट्या विक्रमसंवत्सरगणनानुसारं गता द्विसहस्राब्दाः।

विगतद्विसहस्रमितेषु वत्सरेषु भारतीय-वैयाकरणैर्यद् गहनं विमर्शितम् ऊहापोहपूर्वकं चिन्तनञ्च कृतं तत्सर्वं संस्कृतविद्याया मेरुदण्ड इत्याख्यां लब्धुमर्हति। अस्मिन्नूर्जस्वले व्याकरण-शास्त्रस्याध्ययने संस्कृतम्, प्राकृतम्, इत्युभयभाषयोस्तत्त्वविदां सुकृतिः सन्निहिताऽस्ति।

एतस्मिन्व्याकरणाध्ययनमहायागे भोजभर्तृहरीत्यादीनां विद्वन्नृपाणां, सम्राट्पुष्य-मित्रयाजकस्यं पतञ्जलेः, तन्तुवाय-वंशोद्भवस्य जुमरनन्दिनः, राजाश्रितस्य समृद्धस्य हेमचन्द्रस्य तथा तपःकृशस्य निर्धनस्य नागेशभट्टस्य—आकाश्मीरात् केरलान्तसमस्तभारतस्याद्यावधि प्रादुर्भूतानां विदुषामार्त्विज्यं दरीदृश्यते।

विक्रमादित्यकालात् पूर्वं संस्कृतवाङ्मयस्यं विविधानां शास्त्राणां प्रादुर्भाव-विकासौ जातौ, किन्तु तेषां सम्यक् परिशीलनं, परीक्षणं, परिपुष्टचिन्तनं, प्रमार्जनंच विक्रमकालादुत्तरमेव सम्पन्नम्। एतदेव गतद्विसहस्राब्द्याः विशिष्टतां निर्दिशति। दर्शनषट्कं, ज्योतिःशास्त्रमायु-र्वेदशास्त्रञ्च यथा सुसम्पन्नतामलभन्त; तथैव व्याकरणशास्त्रमपि अस्मिन्नेव युगे परां समृद्धि-मानोतं वैयाकरणैः।

वैयाकरणशास्त्रं परिष्कृतं सत्शास्त्रीयरूपं दधौ, यथा वेदमिदानी केवलं 'शब्दानुशासन' शास्त्रम्, अपितु शास्त्राणां शास्त्रमपि समपद्यत। अतएव व्याकरणशास्त्रस्य स्फोटवाद-शब्दविवर्तवाद-

शक्तिवादेत्यादयो वादाः, न्यायमीमांसाद्यन्यविचारशास्त्राणां प्रतिपाद्यविषयेषु परिगण्यन्ते। सर्वदर्शनसङ्ग्रहे विरचिते व्याकरणशास्त्रं दर्शनेष्वन्यतमत्वेन परिगणितम्। तस्य सैद्धान्तिकमतानां प्रतिपादनं स्वतन्त्ररूपेण कृतं विलोक्यते। शब्दसाधुत्वप्रतिपादनरूपात् स्वीयविषयाद्बहिरागत्य व्याकरणशास्त्रं तथा समुन्नतं स्वक्षेत्रप्रसारमलभत, यथाद्यापि भारतदेशे यावज्जीवं व्याकरणाध्ययनं कुर्वाणा बहुसंख्यका विद्वांसो दरीदृश्यन्ते।

"द्वादशभिवर्षैर्व्याकरणं स्माधीयते" इत्येवं विद्यापरम्परा भारतदेश एव समुपलभ्यते। नैतादृशो दीर्घकालीनः प्रयासो व्याकरणाध्ययनेऽन्यदेशेषु दृश्यते। समासतः इदमेव संस्कृतव्याकरणस्य नान्यत्रदृष्टं वैशिष्ट्यम्।

[वाराणस्याः सुप्रभातनाम्नि मासिकपत्रे १४ वर्षस्य चतुर्थांके प्रकाशितः]

४. वक्रोक्तिवादः

संस्कृतवाङ्मये साहित्यसमीक्षामभिलक्ष्य विपुलं चिन्तनं पर्यायलोचनं च दृश्यते। नाट्य-शास्त्रप्रजेतुः भरतमुनेरारभ्य पण्डितराजजगन्नाथपर्यन्तं, यस्मिन् विषये अनेके वादाः सिद्धान्ताश्च रस-रीति-गुण-अलंकार-ध्वनिवक्रोक्तिनाम्ना चर्चिताः खण्डन-मण्डनैश्च सुविवेचिताः, तेषां मध्ये वक्रोक्तिमाश्रित्य प्रस्तूयते अत्र विचारः।

उक्तिविशेषः काव्यम् इति विदग्धोक्तिः। एतेन स्पष्टं भवति यत् सर्वा उक्तयः काव्यसंज्ञामर्हन्ति किन्तु काश्चन शेषोक्तय एव। कोऽसौ विशेष इति प्रश्नविमर्शे इदं मनस्यवतरति यत् यत्र कोऽपि असाधारण प्रकारः (साधारण प्रकाराद् भिन्नः) बोद्धव्यार्थनिर्देशे समाश्रीयते तत्रैव काव्यसंज्ञार्हता स्वीकार्या न सर्वत्र। गतोऽस्तमर्कः इति वाक्येन यदि केवलं सूर्यास्तकालस्य सूचनैव अभिप्रेयते तदा तत्र न किमपि नावीन्यम्, अतएव काव्यत्वाभावः। परन्तु यदि वक्तृबोद्धव्यकालादि-प्रसंगविशेषे सूर्यास्तस्य निर्देशेन कश्चन पूर्वसङ्केतितः अर्थान्तरो निर्देष्टुमिष्यते, तर्हि तदेव वाक्यं काव्यकोटौ परिगण्यते। एवं च उक्तिविशेषः अर्थात् असाधारणप्रकारोक्तिः काव्यम् इति काव्यलक्षणं पर्यवस्यति। एष एव काव्यमार्गो वक्रोक्ति-सिद्धान्तनाम्ना अभिधीयते।

वक्रोक्तिः काव्यजीवितम् इत्युक्त्या वक्रोक्तेः काव्यप्राणत्वम् ईशवीयदशशताब्द्या अन्तिमे भागे लब्धजन्मना आचार्यकुन्तकेन प्रतिष्ठापितम् इतिविद्वत्समाजे प्रसिद्धमेव। किन्तु ततोऽपि पूर्वं सप्तमशताब्द्याम् आचार्यभामहेन अतिशयोक्त्यपरपर्यायस्य वक्रोक्तेः महत्त्वमाकलितमासीत्। अतिशयोक्तेः अलंकारत्ववत् वक्रोक्तेरपि अलंकारत्वं सूपपादमेव। "सैषा सर्वत्र वक्रोक्तिः अनयार्थो विभाव्यते। यत्नोऽस्यां कविना कार्यः कोऽलंकारोऽनया विना" इति भामहोक्तिः सुप्रसिद्धैव। परन्तु आचार्यकुन्तकेन वक्रोक्तिः किमपि अपूर्वमेव विशिष्टस्थानं नीता। तस्य मते वक्रोक्तिः न केवलम् अन्यतमालंकारः, अपितु अलंकार्यस्य काव्यस्य जीवितम् प्राणाः इति प्रतिपाद्य अपूर्वएव मौलिकः साहित्यसमीक्षासिद्धान्त उद्भावितः। कुन्तकेन वैदग्ध्य-भङ्गीभणितिः इति शब्दैः वक्रोक्तिः वर्णिता। वक्रोक्तिः प्रसिद्धाभिधानव्यतिरेकिणी विचित्रैव अभिधा। वैदग्ध्यं कविकौशलं, तस्य भङ्गी, विच्छित्तिः चमत्कारपूर्णः संनिवेशः। अर्थात् केनापि चमत्कारिणा प्रकारेण कविकौशलप्रदर्शकं कथनं वक्रोक्तिः। काव्यशास्त्रे विभिन्न-साम्प्रदायिकानां "रीतिरात्मा काव्यस्य, काव्यस्यात्मा ध्वनिः" इत्यादि डिण्डिमघोषामनुकुर्वन् आचार्य कुन्तकोपिवक्रोक्तिः काव्यजीवितम्इति स्वसिद्धान्तम् उच्चैरुद्घोषयाभास, प्रतिपादयामास च सविस्तरं स्वकीये वक्रोक्तिजीविताख्ये ग्रन्थे स्वाभिप्रेतं सुनैपुण्येन।

काव्यशरीरं किम् ? शब्द: अर्थ:, तदुभयं वा ? इति बहुचर्चितप्रश्नस्य समाधाने, विवक्षितार्थैकवाचक: शब्द:, सहृदयाह्लादकारिस्वस्पन्दसुन्दर: अर्थ: इति प्रतिपादयन् आचार्यकुन्तक: वाचकवाच्यापरपर्याययो: प्रसिद्ध "शब्दार्थ" पदयो: स्वशास्त्रे कमप्यपूर्वमेव परमार्थं स्वीकरोति। तथाविधौ शब्दार्थौ द्वावपि सम्मिलितौ काव्यमिति कुन्तकाभिप्रेतम्। उभावेतावलंकार्यौ तयो: पुनरलङ्कृतिरेव वक्रोक्ति: इति निर्गलितार्थ:। शब्द: खलु काव्यस्य सौभाग्यम्, अर्थस्तु काव्यस्य तारुण्यमिति सौभाग्यतारुण्याभ्यां सुशोभितं शरीरं यथा सहृदयाह्लादनाय भवति, तथैव काव्यमपि मर्मज्ञजनमनांस्यावर्जयति।

एवं वक्रोक्तिस्वरूपं सूक्ष्मेक्षिकया प्रतिपाद्य कविव्यापारे वक्रत्वस्य प्रकाराणां विषये तेषां प्रमुखान् भेदान् परिगणयति कुन्तक:, उदाहरति च वैशब्द्येन प्रसिद्धश्लोक-व्याख्या साहाय्येन। जिज्ञासुभि: सहृदयै: श्रोतृवृन्दै: स्वकुतूहलशान्त्यै वक्रोक्तिजीवितग्रन्थ:अवलोकनीय:। अत्र तु केवलं दिङ्मात्रमुदाह्रियते। तत्र प्रथमं वर्णविन्यासवक्रत्वम्। तच्च अनुप्रासालंकारे यमके च दृश्यते। भवभूते: कूजत्पक्षिवसमाकुलस्य गोदावरीतटतरो: वर्णने 'कूजत्क्लान्तकपोतकुक्कुटकुला: कूले कुलायद्रुमा:, इत्थं वर्णविन्यासच्छटायां काव्यविच्छित्ति: स्पष्टैव। एवमेव आचार्यषट्पद्यां परमेश्वर प्रतिमाल्यो भवता भवतापभीतोहम् इति पंक्तौ 'भवता भवतापभीतोऽहम् इति नियतवर्णक्रमे स्वरव्यंजनसंहतिरूपयमकालंकारे कविविच्छित्ति: सुतरां शोभते। पद-पदाङ्गवक्रता इति द्वितीयो वक्रोक्ति प्रकार:। यदा रामचन्द्र: आत्मन: सकलजीवनं दु:खसंवेदनार्थमेव इति मनस्यनुभवन् 'रामोऽस्मि सर्वं सहे', इति शोकोद्गारं करोति, तदा तद्वाक्ये रामपदोपादानं पदघटकप्रातिपदिक वक्रतां धारयति। कुमारसम्भवे पार्वत्या: समक्षं वटुरूपिण: शिवस्य 'अयं जन: प्रष्टुमनास्तपोधने, न चेद् रहस्यं प्रतिवक्तुमर्हसि' इत्युक्तौ' अहं प्रष्टुमना:' इति नोक्त्वा अयम् इति प्रथमपुरुषनिर्देशे पुरुषवैचित्र्यं मर्मज्ञजनाह्लादि भवति इति स्पष्टमेव। एवमेव पित्रादि गुरुजनसन्निधौ मुग्धाकृतस्य स्वावलोकनस्य वर्णनप्रसंगे नायकस्य 'मय्यासक्तश्चकितहरिणीहारिनेत्रत्रिभाग: इत्युक्तौ चकितहरिणीहारीति क्रियाविशेषणम् विशेषणवक्रतारूपि कामप्यपूर्वां विच्छित्तिमावहति। "स दहतु दुरितं शाम्भवो व: शराग्नि:" इति श्लोके दुरितशमनरूपक्रियार्थे 'दहतु' इति 'दह्' धातुप्रयोग: 'शराग्नि'-पदसाहचर्येण क्रियावैचित्र्यं प्रत्याययतीत्यत्र शब्दमर्मज्ञा: प्रमाणम्। वाक्यवक्रताया निरूपणे सर्वोऽपि अर्थालंकारवर्ग: वक्रोक्तिकोटावन्तर्भावयितुं शक्यते, इति आचार्य कुन्तकेन सविस्तरं प्रतिपादितम्। एवं प्रकारेण आचार्यकुन्तक: साहित्यसमीक्षायां काव्यमर्म्मस्थले सुदूरमन्त: प्रविश्य सूक्ष्मेक्षिकया सर्वातिशायिव्यापकदृष्टिमवलंब्य काव्यप्राणभूतां वक्रोक्ति प्रमुख सिद्धान्तरूपेण प्रतिष्ठापयमान इत्यलं पल्लवितेन।

सह तुदुरितं शाम्भवोव: शराग्नि:इतिश्लोकेदुरितशमनरूपक्रियार्थेदहतुंइति'दद्'धातुप्रयोग: शराग्निपदसाहचर्येण क्रियावैचित्र्यं प्रत्यायतीत्यत्र शब्दमार्मिका: प्रमाणम्।

[आकाशवाणीवार्त्ता : ७.३.१९७२ तिथौ प्रसारिता]

५. भारतीय-काव्यशास्त्रे ध्वनि-सिद्धान्तः

भारतीय काव्यशास्त्रे ध्वनिसिद्धान्तस्य मूर्धन्यतमं स्थानम्। अस्मिन् सिद्धान्ते कविकर्मणः सर्वथा नवीन दृष्ट्या मूल्याङ्कनं भवति। गुणालंकाररीत्यादयः अन्यसिद्धान्ताः काव्यस्य सौन्दर्यदर्शनम् बहिर्मुखदृष्टया कुर्वन्ति, किन्तु काव्यतत्वममर्मान्वेषणे अन्तः प्रविश्य काव्यहृदयान्वेषणमुचितम्। यथा भौतिकं शरीरम्, औदार्यादिगुणाः, भूषणानि, अङ्गसन्निवेशः, अभिनय चेष्टाश्च शरीरसौन्दर्यतत्वं न प्रकाशयन्ति तथैव काव्यसौन्दर्यमपि अन्यसिद्धान्तेषु न लब्धुं शक्यते। अतः काव्यगतोत्कर्षाधायकतत्वम् व्यञ्जनात्मकध्वनौ समीक्षकैः अन्विष्यते। अतएव काव्यस्यात्मा ध्वनिरिति काव्यरसिकाः आमनन्ति।

कोऽसौ ध्वनिर्नाम। पशुपक्ष्यादीनाम् नादः कलरवो वा अविविक्तरूपतया अव्यक्त इति उच्यते। मानवानाम् विविक्तवर्णः पदार्थबोधकः शब्दः व्यक्त इति उच्यते। काव्यशास्त्रे व्यक्त शब्दस्यैव विचारः करणीयः। इदं सर्वानुभवगोचरम् यद् वाच्य प्रतीयमानभेदेन पदार्थः द्विविधो भवति। तत्र प्रतीयमानः अर्थः ध्वनिः। ध्वनिरेव व्यङ्ग्यो भूत्वा व्यङ्ग्यः सन् पदार्थताम् लभते।

एकस्य वाच्यार्थस्य अनेके प्रतीयमानार्थाः सम्भवन्ति। यथा 'गतोऽस्तामर्कः' इति वाक्यस्य सूर्य एव अस्तं गतः इति वाच्यार्थः। किन्तु कोऽस्य वक्ता, कं प्रति एत दुच्यते, कस्मिन् देशे काले वा इदमुच्यते, इत्यादि विभिन्नप्रसङ्गानाम् परामर्शे अस्य वाक्यस्य विभिन्नः प्रतीयमानार्थाः सम्भवन्ति। यथा रात्रेः प्रारम्भकालेः अन्धकारस्य प्रसार, विद्युत्प्रकाशकालः, गृहनिवर्तनसमयः, आकाशवाणीसमाचारश्रवणकालः इत्याद्यनेके भावाः एतद्वाक्यश्रवणानन्तरं मनसि प्रतीतिं गच्छन्ति इति हेतोः प्रतीयमानार्थानामनेकत्वं स्पष्टमेव। तथापि विभिन्नेषु प्रतीयमानार्थेषु सहृदयचमत्कारजनक एव प्रतीतयमानार्थः ध्वनिनाम्ना व्यवह्रियते। स एव काव्य रमणीयतायाः हेतुः, वाच्यार्थस्तु काव्यरमणीयतायाः केवलम् अधिष्ठानम्। ध्वनौ शब्दार्थयोर्मध्ये वाच्यवाचकभावसम्बन्धातिरिक्तः व्यंग्यव्यञ्जकभावसम्बन्धः स्वीक्रियते। व्यङ्ग्य-व्यञ्जकभाव सम्बन्ध-सत्वे एव व्यंग्यार्थः प्रतीयते। अतएव सर्वत्र ध्वनौ व्यङ्ग्यार्थसत्ता समाद्रियते। द्वितीये सीताविरहे भृशं दुःखाक्रान्तो रामो यदा स्निग्धश्यामलान् मेघान् दृष्ट्वा शीकरिणो वातान् संस्पृश्य मयूरध्वनि च श्रुत्वा विलपति कामं सन्तु दृढं कठोरहृदयो "रामोऽस्मि सर्वं सहे" इति तदा 'रामोऽस्मि' इति वाक्यस्य दशरथसूनुः रामः इति वाच्यार्थः कवेः न अभिप्रेतः, किन्तु स रामः यः दुर्वहगर्भखिन्नसीताविवासनपटुः दुःख संवेदनायैव शरीरं धारयन् अत्यन्तं क्रूरकर्मा रामः इति व्यङ्ग्यार्थः सहृदयैरास्वाद्यते।

"या निशा सर्वभूतानां तस्यां जागर्ति संयमी, यस्यां जाग्रति भूतानि सा निशा पश्यतो मुने:" इत्यत्र अभिप्रेतार्थ: क: इति विचारे केवलं वाच्यार्थ: "योगी रात्रौ जागर्ति दिवा स्वपिति" इत्येवार्थ: न चारुतामावहति, चमत्कारं वा जनयति। किन्तु कश्चन तत्वज्ञानविषये जागरूक: मिथ्याज्ञानविषये पराङ्मुख: लोकोत्तर प्राणी, इति प्रतीयमान: व्यङ्ग्यार्थ: चारुतामावहति। चारुत्वहेतु: वाङ्ग्यार्थ: नितरामावश्यक: काव्ये। अतएव ध्वनिसाम्प्रदायिका: काव्ये ध्वने: अनिवार्यताम् साभिनिवेशम् प्रतिपादयन्ति। तेषां मतेन चारुत्वहेतुध्वने: सन्तेव काव्यसत्ताम् निर्धारयति। ध्वनेरभावे कविकर्मण: काव्यत्वमेव निषिध्यते। अतएव ध्वने: प्राधान्याप्राधान्यानुसारं द्विविध: एव काव्यभेद: स्वीक्रियते। अस्पष्टव्यङ्ग्यं व्याङ्ग्यरहितंवा चित्रकाव्यम् न काव्यम्, किन्तु काव्यस्य चित्रम्। अर्थात् काव्यानुकृतिमात्रम्। तत्र वाच्यवाचक भावेवैचित्र्यमूलकत्वेन केवलं विस्मयकारित्वं परिलक्ष्यते। न तु सहृदयहृदयाह्लादकारि काव्य-रामणीयकम् अनुभूयते।

तस्य व्यङ्ग्यार्थस्य त्रयोभेदा: सन्ति, वस्तुध्वनि: अलङ्कारध्वनि: रसध्वनिश्च। वस्तुध्वनौ विधिमुखेन निषेधव्यञ्जनम्, निषेधमुखेन विधिव्यञ्जनं वा दृश्यते। यथा 'भ्रम धार्मिक विस्रब्धमिति श्लोके एकान्तगोदावरीतटे प्रेमालापे बाधाकारिणं धृष्टभिक्षुकम् प्रति नायिकोक्तौ भ्रम इति विधि:, मा भ्रम इति निषेधस्य व्यञ्जक:। पूर्वभयहेतुशुनो मरणेऽपि दृप्त सिंहस्योपस्थित्या इदानीम् अधिक भयकारणसत्वात्। निषेधमुखेन विधिव्यञ्जनस्य "वापीं स्नातुमितो गतासि न पुनस्तस्याधमस्यान्तिकम्" इति श्लोक उदाहरणम्। तत्र संदेश नयनव्याजेन स्वयं नायकसमागम सुखमनुभूय प्रत्यागताम् दूतीं प्रति नायिकोक्तौ स्नानचिन्हापेक्षया सम्भोगचिन्हानामधिकस्पष्टतया अधमेति नायकविशेषणमहिम्ना च विधिव्यञ्जनकाव्यरसिकै: परिलक्ष्यते। एतयोरुदाहरणयो: व्यङ्ग्यं वस्तुरूपम्, वाच्याद्भिन्नम् इति स्पष्टमेव। अलङ्कारध्वनौ अलंकार: व्यङ्ग्यरूपेण प्रतीयते, यथा—रघुवंशश्लोके "दिशि मन्दायते तेजो दक्षिणस्यां रवेरपि, तस्यामेव रघो: पांड्या: प्रतापं न विषेहिरे।" तत्र दक्षिणायने मन्दकान्तिसूर्यापेक्षपा, दक्षिणदेशेष्वपि अप्रतिहतकान्ते: रघो: वर्णनम् क्रियते। उपमानापेक्षया उपमेयाधिक्ये प्रदर्शिते व्यतिरेकालंकारो भवति। अत्र उपमानसूर्यापेक्षया उपमेयरघोराधिक्यप्रदर्शनरूपव्यतिरेकालङ्कारो न वाच्यरूपेण, किन्तु व्यङ्ग्यरूपेण प्रतिभासते। अतोऽत्र व्यतिरेकालङ्कारो व्यङ्ग्य: इति व्यतिरेकालंकारस्योदाहरणं साधु संगच्छते।

रसध्वनिविषये न्यकारो ह्ययमेव इति प्रसिद्ध श्लोक उदाहरणम्। अत्रि स्वर्गविजयदर्पाध्मातो रावण: शत्रुदर्शनमेव आत्मनोऽपमानं मन्यते, किन्तु अत्र पदप्रत्ययादीनां भावव्यञ्जनोपयोगिना प्रयोगकौशलेन रावणस्यक्रोध: निर्वेदश्च सुस्पष्टं व्यज्येते। रावणस्य अत्र न केवलं शत्रुरेको वर्तते, किन्तु अनेके शत्रव: तत्रापि तेषां तापसत्वं, तत्रापि प्रसह्य लंकाक्रमणं, तत्रापि क्रियमाणोराक्षसकुलध: इति एतत्सर्वमुत्तरोतराधिकममर्षवर्धकम्। एवं सत्यपि "अहं जीवामि' इति हेतो: रावणस्य हृदये महान् निर्वेद: कोपश्च उत्पद्येते। अस्मिन् श्लोके कोपनिर्वेदौ रसभावौ न वाच्यरूपेण, किन्तु व्यङ्ग्यरूपेण प्रदर्शिताविति रसध्वने: रसांगभावध्वने: चेदमुत्कृष्ट मुदाहरणं संगच्छते।

वस्तुतस्तु सहृदयास्वाद्यकोटौ रसस्यैव प्रधानता, वस्त्वलंकारध्वन्योः पर्यवसानं रस-ध्वनौ एव। अतएव काव्यात्मत्वं वस्त्वलंकारध्वन्योः प्रतिपादितमपि रसध्वनौ विशेषतः स्वीक्रियते। अतएव रसविषये "काव्यस्यात्मा स एवार्थः" इत्यभियुक्तोक्तिः सङ्गच्छते।

सोयं ध्वनिसिद्धान्तः संस्कृतवाङ्मये काव्यसमीक्षाकारैः सुपरीक्षितः समालोचितश्च भूत्वा परां प्रसिद्धिं नीतः। आनन्दवर्धनकालादनन्तरं काव्यतत्वचर्चायामयं सिद्धान्तः प्रामुख्यं प्राप। वक्रोक्ति-वादः, अनुमितिवादश्च क्रमशः कुन्तकेन महिमभट्टेन च साग्रहं प्रतिपादितावपि एकदेशिसिद्धान्तरूपेणैव ख्यातिं भजतः। मूर्धाभिषिक्तसिद्धान्तपदं तु ध्वनि सिद्धान्तस्यैवेत्यत्र न काव्यरसिकानां वैमत्यम्। अतएव सकलसत्कविकाव्योपनिषद् ध्वनिरिति ध्वनेर्महिमा गीयते।

[आकाशवाणी वार्ता : २३-१-१९७२ तिथौ प्रसारिता]

६. रसगङ्गाधरस्य पूर्णताविषयिणी चर्चा

साहित्यशास्त्रे सुप्रसिद्धो रसगङ्गाधरनामा ग्रन्थ अपूर्ण एवोपलभ्यते इति विदितमेव सर्वेषां विदुषाम्। अद्यावधि प्रकाशितेषु ग्रन्थेषु द्वितीयानने उत्तरालङ्कारनिरूपणावसरे उदाहृताया आर्याया पादत्रयानन्तरमेव ग्रन्थोऽयम् अकस्मादेव त्रुटितो लभ्यते—

किं कुर्वते दरिद्राः, का सारवती धरा मनोज्ञतरा ।
को पावनस्त्रिलोक्याम् ....

अयं त्रुटितोंऽशः सर्वत्र देशे तथैवोपलभ्यते इति महदाश्चर्यम्, यतः पादत्रयानन्तरमेव ग्रन्थत्रुटिः न स्वाभाविकी दृश्यते । तर्हि किं ग्रन्थकारेण कौतूहलोत्पादनाय ग्रन्थः त्रुटित एव त्यक्तः स्यात्।

मद्रासनगर्यां गवर्नमेंटओरियण्टलमैन्यूस्क्रिप्ट-ग्रन्थालये रसगङ्गाधरः सम्पूर्णत्वेन उपलभ्यते–इति वार्त्ता श्रुतिपथमायाता। कौतूहलजनकोऽयं विषयो हृदि स्थित आसीत्। कालान्तरे मद्रासनगरीं गतवता मया तद्विषयिण्या जिज्ञासायाः शान्तये सम्बद्धग्रन्थालये ग्रन्थालयाध्यक्षैः सह सम्पर्कः स्थापितः। तत्फलस्वरूपं निम्नाङ्किताः सूचनाः उपलब्धाः जिज्ञासूनां कृते निवेद्यन्ते-

मद्रासनगरे गवर्नमेंट-ओरियण्टल-मैन्यूस्क्रिप्टग्रन्थालयो मद्रासविश्वविद्यालयस्य सविध एव स्थितोऽस्ति। तत्र अष्टादशाधिकएकोनविंशतिशततमे ईस्वी-वर्षे हस्तलिखित ग्रन्थानां वर्णनात्मिका सूची प्रथितयशोभिः कुप्पूस्वामिशास्त्रिमहाभागैःप्रकाशिता, तदनुसारं ग्रन्थालये रसगङ्गाधरस्य पञ्च हस्तलिखितपाण्डुलिपयः सन्ति। तेषु द्वे (१२९२२, १२९२३ क्रमाङ्किते) तेलुगुलिप्याम्, अवशिष्टास्तिस्रः ताडपत्राङ्किता ग्रन्थलिप्यां (तामिललिप्यां) वर्तन्ते। अन्तिमाः तिस्रः प्रथमाननावधि संशयालङ्कारावधिवालभ्यन्ते। अपूर्णत्वेन च तासां स्पष्टो निर्देशः। किन्तु प्रथमोक्तपाण्डुलिपिद्वयविषये भ्रमवशात् सम्पूर्णग्रन्थात्मिका इति मुद्रितसूच्यां निर्दिष्टं वर्तते। प्रथमपाण्डुलिप्यां च उक्तार्याश्लोकस्य चतुर्थपादोऽपि एवंविधो दृश्यते—

गुरुपदभाग्यासुदेतोयम् ।

अयं चरणः कोष्ठकान्तरगतः ( ) वर्तते, अनेन अस्य क्षेपकत्वमनुमीयते। किन्तु उपलब्धपाण्डुलिपीनां साक्षादवलोकनेन प्रथमा पाण्डुलिपिः मुद्रितपुस्तकमिव अपूर्णा वर्तते। द्वितीय-पाडुलिपौ तु तृतीयपादस्थाने तृतीयचतुर्थपादौ इत्थम्—

को वा धवस्त्रिलोक्यां
गुरुपदभाग्यासुदेतोयम् ।

एतद्विषयस्य सम्पूर्णपर्यालोचनेन इत्थं प्रतीयते यद् ग्रन्थसूच्यां प्रथमद्वितीयपाण्डुलिप्यो: विषये भ्रमो दृश्यते, अर्थात् सम्पूर्णग्रन्थत्वेन निर्दिष्टा पाण्डुलिप्य: मुद्रितग्रन्थ इव अपूर्णा एव वर्तते। द्वितीयपाण्डुलिपौ चतुर्थपादानन्तरं पुष्पिकेत्थं दृश्यते—

इति रसगङ्गाधरे उत्तर प्रकरणं समाप्तम् ।

एतत्पुष्पिकादर्शनेनैव ग्रन्थसमाप्तिभ्रम: सञ्जात: स्यात्। तथैव च सूचना ग्रन्थसूच्यां प्रकाशिता। एवं साकल्येन पर्यालोचने कृते रसगङ्गाधरनामा ग्रन्थ: अपूर्ण एव आस्ते। केवलं चतुर्थपादस्य कोष्ठान्तर्गतसन्निवेश:एव नवीनोपक्रमोऽस्तीति।

इदानीमयं प्रश्न: समुदेति, कोऽर्थ: खलु नवसन्निविष्टचतुर्थपादस्य? तस्य च प्रकृते किं स्वारस्यम् इति अद्यापि अनाकलितं वर्तते। ग्रन्थालये तत्रत्यैर्विद्वज्जनै: सह कृतायां चर्चायामित्थं सूचितमासीत् यत् कुप्पूस्वामिशास्त्रिणां संरक्षणे प्रकाशितायां ग्रन्थसूच्यां तत्र क्रमाङ्कितपाण्डुलिपि विषये केनचित् पण्डितेन प्रकरणानुरूपतया चतुर्थपाद: सन्निवेशित:; परन्तु तस्य स्पष्टव्याख्या नेदानीं केनापि तत्र कृता, कर्तुं शक्तश्च न कोऽपि दृष्ट:। विदुषां पुरस्तादिमं विषयं समुपस्थाप्य जिज्ञास्यते यत् चतुर्थपादसन्निवेशस्य किं तात्पर्यं कीदृशं च तस्य प्रकरणानुरूपत्वम्? आशास्यते काव्यशास्त्र-मर्मज्ञा एतद्रहस्योद्घाटने रुचिं प्रदर्शयिष्यन्ति।

**['संगमनी' संस्कृत त्रैमासिक पत्रिकायां (प्रयागे)
संवत् २०२३ विक्रम वर्षे प्रकाशित:]**

७. अनुष्टुभ्-छन्दसः सामान्यापवादप्रकाराः

वाल्मीकिकविना लोके, छन्दस्यस्मिन्प्रचारिते।
अष्टाक्षरीयचरणाः चत्वारः सन्त्यनुष्टुभि॥

[आदिकविवाल्मीकिना लौकिकसंस्कृतवाङ्मये प्रचारिते अनुष्टुभि छन्दसि अष्टाक्षरात्मकाः चत्वारः पादा भवन्ति। वैदिकसंस्कृते तु शिथिलबन्धमिदं छन्दः वेदकालादेव दृश्यते]

समपादभेदाः

द्विचतुष्पादयोरन्ते जगौ ज्ञेयौ सुनिश्चितम्॥
'भ ज या त म' मध्यात्तु गणो यस्मात्प्रदृश्यते॥
द्वित्रितूर्याक्षरेष्वेकः, तस्मात्पञ्चविधौ हि तौ॥
आद्यस्य लत्वे गत्वे वा द्वित्वाद्भेदा दश स्मृताः॥

[तस्यानुष्टुभः समपादयोर्द्वितीयचतुर्थचरणयोः अन्ते पञ्चमषष्ठसप्तमाष्टमाक्षरसमूहे जगणो (।ऽ।) गुरुश्च भवति सर्वत्र निश्चयेन। द्वितीयतृतीयचतुर्थाक्षरसमूहे तु भगण (ऽ।।) जगण (।ऽ।) यगण (।ऽऽ) तगण (ऽऽ।) मगणनां (ऽऽऽ) मध्यादेकः कश्चन गणो दृश्यते। एवं च समपादे पञ्चगणवैकल्प्येन पञ्च भेदाः, तत्रापि प्रथमाक्षरो लघुर्गुरुर्वा भवितुमर्हतीति हेतोः, पञ्चविधस्य समपादस्य द्विगुणीकरणात् साकल्येन दश भेदा भवन्ति।]

विषमपादभेदाः

एकत्रिपादयोरेवं भेदसंख्या प्रतीयताम्।
पञ्चषट्सप्तवर्णानां समूहे परिदृश्यते
'भ य रा म न' मध्यात्तु गण एकः सुनिश्चितम्॥
तस्मात्पञ्चविधावेतौ पादौ नु विषमौ मतौ
एकैकशो विचारोऽस्य भेदानां क्रियतेऽधुना।

[अस्यानुष्टुभो विषमपादयोः प्रथमतृतीयचरणयोः भेदसंख्या निम्नलिखितप्रकारेण ज्ञेया। तत्र पञ्चमषष्ठसप्तमवर्णानां समूहे भगण (ऽ।।) यगण (।ऽऽ) रगण (ऽ।ऽ) मगण (ऽऽऽ) नगणानां (।।।) मध्यात् एकः कश्चन गणो निश्चयेन दृश्यते। तस्मात् विषमपादः प्रथमं पंचविधो भवति। इदानीं प्रत्येकविधस्य विषमपादस्य विभिन्नभेदानां विचारः क्रमेण क्रियते।]

(१) भगणीयविषमपादभेदाः

पञ्चषट्सप्तवर्णेषु **भगणे** 'सति दृश्यते
'ज स या र त मा' नां तु एक आद्याक्षरत्रयी।
सदा गुरुस्तूर्यवर्णोऽतः षड् भेदाः प्रकीर्तिताः॥

[भगणीयविषमपादे अर्थात् यत्र पञ्चमषष्टसप्तमवर्णानां समूहे भगणो (ऽ।।) दृश्यते तथाविधे विषमपादे प्रथमद्वितीयतृतीयाक्षरसमूहे जगण (।ऽ।) सगण (।।ऽ) यगण (।ऽऽ) रगण (ऽ।ऽ) तगण (ऽऽ।) मगणानां (ऽऽऽ) मध्यात् एकः कश्चन गणो निश्चयेन दृश्यते। चतुर्थवर्णस्तु सर्वदा गुरुदेव भवति। तस्मात् आद्याक्षरत्रये गणषट्कवैकल्प्येन भगणीय-विषम-पादस्यषड् भेदा भवन्ति।]

(२) यगणीयविषमपादभेदाः

पञ्चषट्सप्तवर्णेषु **यगणे** सति दृश्यते
'ज स या र त मा' नां तु एक आद्याक्षरत्रयी।
ततो भवन्ति षड्भेदाः—**यगणीय**विमर्शने—
तूर्यस्य लत्वे गत्वे वा भेदा द्वादश द्वित्वतः।

[यगणीयविषमपादेऽपि भगणीयविषमपादवत् आद्याक्षरत्रय्यां जगण (।ऽ।) सगण (।।ऽ) यगण (।ऽऽ) रगण (ऽ।ऽ) तगण (ऽऽ।) मगणानां (ऽऽऽ) वैकल्प्येन षड्भेदा भवन्ति। किन्त्वत्र चतुर्थाक्षरो लघुर्गुरुर्वा भवितुमर्हतीति षड्विधस्य यगणीयविषमपादस्य द्विगुणीकरणात् साकल्येन द्वादश भेदा भवन्ति।

श्लोकपद्याह्वयं वृत्तं छन्दोविद्भिः सुसंज्ञितम्।
एतद्द्वादशभेदेषु सुतरां परिदृश्यते॥
अतोऽन्ये विषमाः पादा **अपवाद** स्वरूपिणः।

[छन्दःशास्त्रग्रन्थेषु श्लोकपद्यान्यतराभिधस्य अनुष्टुप्छन्दसो यत् "पञ्चमं लघु सर्वत्र, सप्तमं द्विचतुर्थयोः। षष्ठं गुरु विजानीयात्" इत्यादि लक्षणं दृश्यते, तस्योदाहरणस्वरूपा इमे यगणीयविषमपादस्य द्वादश भेदाः सन्ति। अन्ये (उक्ता वक्ष्यमाणाश्च) भगणीयादि-विषमपादभेदास्तु निर्दिष्टलक्षणं नानुसरन्तीति तदपवादस्वरूपिणो ज्ञेयाः।]

(३) रगणीयविषमपादभेदाः

पञ्चषट्सप्तवर्णेषु रगणे सति दृश्यते।
'ज स या र त मा' नां तु एक आद्याक्षरत्रयी।
सदा गुरुस्तूर्यवर्णः; भेदास्तस्मात् स्मृताः षट्॥

[रगणीयविषमपादे भगणीयविषमपादवत् आद्याक्षरत्रय्यां जगणादिगणषट्कवैकल्प्येन षड्भेदा भवन्ति। चतुर्थवर्णस्तु सर्वदा गुरुर्भवति।]

(४) मगणीयविषमपादभेदाः

पञ्चषट्सप्तवर्णेषु मगणे सति दृश्यते।
एक एव गणो नूनं द्वित्रितूर्याक्षरेषु 'र'ः॥
आद्यस्य लत्वे गत्वे वा द्वौ भेदौ परिकीर्तितौ।

[मगणीयविषमपादे द्वितीयतृतीयचतुर्थाक्षरसमूहे एक एव गणः रगणः (ऽ।ऽ) सर्वदा दृश्यते। प्रथमाक्षरस्तु लघुगुरुर्वा भवितुमर्हतीति भगणीयविषमपादस्य द्वौ भेदौ भवतः।]

(५) नगणीयविषमपादभेदाः

पञ्चषट्सप्तवर्णेषु नगणे सति दृश्यते।
'ज स या र त मा' नां तु एक आद्याक्षरत्रयी
सदा गुरुस्तूर्यवर्णः, भेदास्तस्मात्स्मृताः षट्।

[नगणीयविषमपादेऽपि भगणीयविषमपादवत् आद्याक्षरत्रय्यां जगणादिगणषट्क-वैकल्प्येन षड्भेदा भवन्ति। चतुर्थवर्णस्तु गुरुरेव भवति।]

उपसहारः

एवं विंशतिभेदा वै, **अपवादस्वरूपिणः**।
विषमस्य हि पादस्य दृश्यन्ते सुविचारतः।

[एवं सूक्ष्मविचारे कृते अपवादरूपाणां मगणीय-रगणीय-मगणीय-नगणीयविषमपादानां साकल्येन (षट्+षट्+द्वौ+षट्) विंशतिर्भेदा दृश्यन्ते।]

भेदा दश **समे** पादे द्वात्रिंशद् **विषमे** मताः।
ज्ञायतां भेदसंख्यैवं प्रकाराणामनुष्टुभः॥

[एवं रीत्या अनुष्टुप्छन्दसः समे पादे दश भेदाः विषमे पादे द्वात्रिंशत् (१२ लक्षणानु-सारम्+२० अपवादरूपाः) भेदाः दृश्यन्ते।]

नागपुर यूनिवर्सिटी जर्नल (१९४०) में प्रकाशित
प्रत्येक प्रकार के उदाहरण अंग्रेजी निबन्ध में पृ. 194—96 देखिये

८. वैदिकसूक्तमुक्तावल्याः भूमिका

इह हि धर्मप्राणे भारतवर्षे परब्रह्मणो निःश्वसितत्वेन परां ख्यातिं गतानां वेदानां माहात्म्यं सकलभूतल-ग्रन्थानतिशय्य वर्तते। अन्यधर्मावलम्बिनां धर्मग्रन्थाः तत्तद्धर्माद्यपुरुषैः प्रवर्तिताः विशिष्टकालादारभ्य प्रचारं गताश्च, वेदास्तु अनादिकालादव्यवच्छिन्नपरम्परया प्रवर्तमानाः 'अपौरुषेयाः' इति धर्मग्रन्थान्तराप्राप्तपदवीं वहन्ति। सकलज्ञानबीजनिधयो वेदाः। 'वेदोऽखिलो धर्ममूलम्' इति स्मृत्यनुसारमनन्यजुष्टां धर्ममूलत्वेन प्रसिद्धिं लभन्ते। अतएव 'प्रामाण्यबुद्धिर्वेदेषु' इति हिन्दुधर्मावलम्बिनां वेदविषये श्रद्धातिशयप्रतिपादिनी सूक्तिः सङ्गच्छते। ते च वेदाश्चत्वारः—ऋग्वेदः, यजुर्वेदः, सामवेदः, अथर्ववेद इति। पद्यमयानामृचां, गद्यमयानां यजुषां गायनोपयुक्तानां साम्नां सङ्ग्रहेण प्रथमवेदत्रय्या यथार्थनामत्वम्। अथर्वाङ्गिरोदृष्टत्वेन चतुर्थस्यापि अन्वर्थत्वमेव। चतुर्ष्वपि वेदेषु ऋग्वेदस्योपजीव्यत्वं प्राधान्यं च वेदभाष्यकारैः सायणाचार्यैरित्थं प्रतिपादितम्—'ऋग्वेदस्य प्राथम्येन सर्वत्राम्नातत्वमभ्यर्हितत्वं च ... मन्त्रकाण्डेष्वपि यजुर्वेदगतेषु तत्र तत्र प्रयोज्या ऋचो बहव आम्नाताः। (सामवेदस्य) साम्नां तु सर्वेषामृगाश्रितत्वं प्रसिद्धम्। आथर्वणिकैरपि स्वकीयसंहितायामृच एव बाहुल्येनाधीयन्ते। अतोऽन्यैः सर्वैर्वेदैरादृतत्वादभ्यर्हितत्वम्।' तत्तद्वेदानां मन्त्रसङ्ख्यापर्यालोचनेनापि सायणोक्तं समर्थ्यते। तथाहि—यजुर्वेदस्य चतुर्थांशादधिको भागः, अथर्ववेदस्य षष्ठांशादधिको भागश्च ऋग्वेदेऽप्युपलभ्यते। सामवेदे तु पञ्चसप्ततिसङ्ख्याका ऋचः परित्यज्य सर्वमपरमृग्वेदान्तर्गतमेव। तदेवमृग्वेदस्य मूलवेदत्वेन प्रसिद्धिर्नाभूतार्थवादिनीति ज्ञेयम्।

न केवलं भारतवर्षेऽपि तु जगद्वाङ्मयेऽपि ऋग्वेदस्य परमगौरवं प्राचीनतमत्वं च सर्वैरपि पारस्त्यविद्यानिष्णातैर्जनैर्निःसङ्कोचं स्वीक्रियते। प्राचीनतमत्वमभिलक्ष्य अ (ज्ञात) पुरुषकर्तृकत्वेनास्य अपौरुषेयत्वव्यवहारः सुतरां समुपपद्यते। एष च वेदो न केवलं ज्ञानबीजनिधिरेव अपि तु प्राचीनभारतसंस्कृतेः परिचायकोऽपि। किं बहुना, जागतिक्या मानवीयसंस्कृतेः क्रमिकविकासस्य परिज्ञानायास्य ग्रन्थरत्नस्य महाननन्यसाध्य उपयोगः। वैदेशिकविद्वद्भिरस्य प्रगाढमध्ययनं कृत्वा प्राचीनकाले मनुष्यजातेः संस्कृतिस्वरूपविषये सोहापोहो विमर्शः कृतोऽस्ति। प्रोक्तं च भट्टमोक्षमूलरेण 'यावत्तिष्ठन्ति गिरयः, सरितश्च महीतले। तावदृग्वेदमहिमा भूतले प्रचरिष्यते।' 'दाशतयी संहिता' इतिनाम्ना निर्देश ऋग्वेदस्य दशमण्डलात्मकत्वं सूचयति। तत्र द्वितीयादिसप्तमान्तमण्डलानि क्रमशो गृत्समद-विश्वामित्र-गौतम-अत्रि-भरद्वाज-वसिष्ठैस्तद्गोत्रजर्षिभिर्वा दृष्टानीति एकर्षिवंशसम्बद्धानि। अन्यमण्डलेषु कण्वाद्यनेकर्षिवंशदृष्टा ऋचो दृश्यन्ते।

धिकसहस्रं सूक्तानि, ऋक्समूहः सूक्तमिति कृत्वा उपषट्शताधिकदशसहस्राणि ऋचो वर्तन्ते। तदेवमृग्वेदीयमन्त्रनिर्देशे क्रमशो मण्डलसूक्तर्चां संख्या लिख्यन्ते। ऋग्वेदस्यापरोऽपि परम्परागतो विभागक्रमोऽस्ति। तत्र प्रथममृग्वेदस्य अष्टकाख्येषु समानाष्टभागेषु विभागः, प्रत्येकाष्टके अष्टावध्यायाः, प्रत्येकाध्याये वर्गाः, वर्गेषु च ऋच इत्येवंक्रमोऽनुस्रियते। एवं चापरक्रमे अष्टकाध्यायवर्गर्चां क्रमशो निर्देशकं सङ्ख्याचतुष्टयं भवतीति ज्ञेयम्।

ऋग्वेदस्थमन्त्राणां पाठभ्रंशदोषसम्भावनां निराकर्तुमर्थबोधोपयोगिपदच्छेदं प्रदर्शयितुं च शाकल्याचार्येण पदपाठो विरचितोऽस्ति। तत्र न केवलं सन्धिव्यवच्छेदपूर्वकं पदानां पार्थक्येनोपन्यास, अपि तु समस्तपदानां व्यास, (विशेषस्थलेषु) प्रकृतिप्रत्ययविभागश्च अवग्रहचिह्न (ऽ) प्रदर्शनेन क्रियते। संहितापदपाठयोः सम्बन्धपरिज्ञानाय एकतराच्चान्यतरस्य निर्माणाय 'ऋक्प्रातिशाख्य' स्याध्ययनं कार्यम्। कात्यायनप्रणीत 'सर्वानुक्रमण्यां' सर्वमन्त्राणां संख्याच्छन्दोदेवताप्रकरणादीनां निर्देशः कृतोऽस्ति, यस्य तत्तत्स्थले सूक्तभाष्यादौ सायणाचार्यैरुद्धरण क्रियते। ऋक्षु पदपाठे च प्रतिपदमुदात्तादिस्वरबोधकचिह्नानां व्यवहारो भवतीति तत्परिज्ञानायेमे स्थूलनियमा अवधेयाः। (१) अचिह्नितमक्षरम् उदात्तम् (२) अधश्चियितम् अनुदात्तम्, (३) उपरिचिह्नितं स्वरितम्। यथा **नृम्णस्य** इत्यत्र 'नृ' अनुदात्त; 'म्ण' उदात्तः, 'स्य' स्वरितोऽस्ति। स्वरितादनन्तरम् अचिह्नितमक्षरमक्षराणि वा 'प्रचय' संज्ञया व्यवह्रियन्ते इत्यधिको विशेषः, यथा **'मनास्वान'** इत्यत्र' स्वान्' इति 'प्रचयः'। स्वरविशेषज्ञानाय सिद्धान्तकौमुदीस्था स्वरप्रक्रियाऽवलोकनीया। 'ऋषिं छन्दो दैवतानि ब्राह्मणार्थं स्वराद्यपि। अविदित्वा प्रयुञ्जानो मन्त्रकण्टक उच्यते' इतिवचनात्प्रतिमन्त्रं छन्दोदेवतादिज्ञानमावश्यकम्। एवमेव 'स्थाणुरयं भारहारः किलाभूदधीत्य वेदान्न विजानाति योऽर्थम्' इति कलङ्कपरिहारार्थम् वेदार्थज्ञानेऽपि प्रयतितव्यम्।

वर्तमाने संस्कृतवाङमयाध्ययनक्रमे शास्त्रि—वैदिकभेदेन विद्वांस उपलभ्यन्ते। तत्र शास्त्राध्येतारो व्याकरणसाहित्यादिविषयानधीत्यापि वेदान्न जानन्ति, वैदिकाश्च केवलं वेदानेव रटन्तस्तदर्थं ज्ञातुं न प्रयतन्ते। एवंविधस्यावाञ्छनीयस्यैकाङ्गपाण्डित्यस्य निराकरणाय नागपुरविश्वविद्यालयीयविशारदपरीक्षायामृग्वेदस्य कानिचित्सूक्तानि निर्धारितानि सन्ति, येन शास्त्राध्येतारोऽपि वेदाध्ययने प्रवर्तेरन्। एकस्मिन्स्थलेऽनुपलब्धानि तानि सूक्तानि निर्धन-विद्यार्थिभिर्दुरवापानि स्युरित्याशङ्काभीतेन, तेषामेकस्मिंल्लघुपुस्तके संमुद्रणं चिकीर्षता च मया तत्कर्तुं प्रार्थिता जाबालिपुरस्थगायत्रीसंस्कृतब्रह्मचर्याश्रमस्य शिक्षकाः श्रीविश्वनाथत्रिपाठिनः शीघ्रमेवास्य प्रकाशनोद्योगे दत्तचित्ता अभूवन्। झटित्येव जाबालिपुरवास्तव्याढ्वैश्यवंशावतंसात् श्रीरामकुमारश्रेष्ठिमहोदयात् प्रकाशनार्थमावश्यकद्रव्यमपि तैः समासादितमित्यहो अभिनन्दनीयं तेषामङ्गीकृतकार्यसम्पादनपाटवम्। विशारदपरीक्षायामुपविविक्षुभ्यश्छात्रेभ्यो निःशुल्कं सभाष्यां वैदिकसूक्तावलिं वितरीतुकामैः श्रीरामकुमारश्रेष्ठिमहोदयैः—धर्मकर्मारुचिप्रदर्शकजनसंकुलेऽस्मिन् कलौ—स्वकीयौदार्यं प्रकाश्य वेदविद्याभिमानिन अतीवोपकृता इति नात्र स्तोकोऽपि सन्देहः। एवमेव 'सुबोधसिन्धु' मुद्रणालयाध्यक्षैः श्रीयुतप्रयागीमहोदयैरेतद्ग्रन्थस्य

[८२ पृष्ठे द्रष्टव्यम्]

९. सरस्वती श्रुतिमहती महीयताम्

यस्याः संस्कृतभाषायाः संरक्षणार्थम् उन्नयनार्थं च धृतव्रता भवन्तः सर्वेऽत्र समवेता तस्याः गौरवं वैशिष्ट्यं च जगतः सर्वैरपि विद्यारसिकैरद्यतने काले निःसंशयमनुमन्यते स्वीक्रियते च : यूरोपदेशे यदा संस्कृतग्रन्थानां परिचयो जातः तदा तत्रत्यैर्विद्वज्जनैः साश्चर्यं सामोदं च तेषां स्वागतं कृतम्। भारतीय-दर्शनशास्त्रस्य आधारभूतानां दशोपनिषदां परम्पराक्रम-प्राप्तमपि अनुवादं पठित्वा प्रसिद्ध-जर्मनदार्शनिकः शापनहारः स्वजीवनस्य धन्यतां मेने। प्रथितयशा गेटेमहाकविः 'शाकुन्तल' नाटकस्य फ्रेञ्चभाषायाम् अनुवादं दृष्ट्वा प्रशंसोद्गारं प्रकटयामास। तस्य संस्कृतभाषायामयं श्लोकानुवादः केनचिद्विदुषा कृतोऽस्ति—

वासन्तं कुसुमे फलं च युगपद् ग्रीष्मस्य सर्वं च यत्
यच्चान्यन्मनसो विकासकमथो सन्तर्पणे मोहनम्।
एकीभूतमभूतपूर्वमथवा स्वर्लोकभूलोकयो-
रैश्वर्यं यदि वाञ्छसि प्रिय सखे शाकुन्तलं सेव्यताम्।

ससायण-भाष्यस्य ऋग्वेदस्य सम्पादकः प्रख्यातो जर्मन-संस्कृतज्ञः मैक्समूलरः पुनर्जन्मसिद्धान्ते ख्रिस्तधर्मावलम्बित्वेन अधृतविश्वासोऽपि आत्मनो भाविजन्म वाराणस्यां वैदिककुले समकांक्षत।

किं बहुना संस्कृतभाषायाः ग्रन्थरत्नेषु यद्यच्छब्दगतमर्थगतं वा माधुर्यं तद्रसास्वादेन प्रल्हादितचेतसः सर्वेऽपि विश्वस्य विद्वज्जनाः अस्याः भाषायाः भूरि भूरि प्रशंसां कुर्वन्ति। संस्कृतभाषायाः परिचयं लब्ध्वा ग्रीकलैटिनादि-पुरातनभाषाभिः सह सादृश्यं निरीक्ष्य पाश्चात्य विद्वांसः फाइलालॉजी (भाषाशास्त्रम्) इति नूतनस्य शास्त्रस्यावतारम् अकुर्वन्। एवमेव वेदेषु इन्द्रादिदेवविषयकाणि सूक्तानि, तथा पुराणेषु प्रतिपादितदेवकथाः सम्यगाकलय्य यूरोपदेशीयैर्मनीषिभिः 'माइथालॉजी' (देवताशास्त्रम्) इति अपरस्य नवीन-शास्त्रस्य प्रादुर्भावं कर्तुमपारि। तदेवंप्रकारेण संस्कृतभाषां प्रति विदेशीया अपि स्वाधमर्णताप्रकाशने परमं प्रमोदमावहन्ति। ततः किं वक्तव्यमस्मद्देशविषये। भारतवर्षे तु अतिप्राचीनकालादारभ्य अद्यपर्यन्तम् अस्याः अध्ययनाध्यापनपरम्परा अक्षुण्णरीत्या प्रवहमाना दृश्यते। संस्कृतभाषा भारतीय-संस्कृतेरात्मैव। अस्या एव संरक्षणेन भारतीयत्वस्य रक्षणमिति निःसन्दिग्धं वचः। अतएव स्वातन्त्र्यसूर्योदये जाते सर्वासु दिक्षु देशस्य सर्वाङ्गीण-विकासं कामयमानानां देश हितैषिणां प्रचलितेषु बहुविधेषु प्रयत्नेषु संस्कृतभाषाप्रचार इत्येकोऽस्ति अभिनन्दनीयः प्रयत्नः।

किं कारणमिति जिज्ञासायां समुपन्यस्यन्तेऽत्र केचन हेतवः। वर्तमानकाले भारतवर्षे प्रचलिताः सर्वा अपि भाषाः तज्जन्यत्वरूपेण तत्प्रभावितत्वरूपेण वा संस्कृतभाषोपजीव्यतामाश्रयन्ते। संस्कृतभाषायामसञ्जातप्रवेशो भारतीयभाषासु प्रागल्भ्यं प्राप्तुं न शक्नोति। भाषायां कालक्रमेण परिवर्तनमनिवार्यम्। अतएव भारतवर्षेऽपि पाली—प्राकृतापभ्रंशभाषादयो जन्म लेभिरे। "दैवी वाग्व्यवकीर्णेयमशक्तैरभिधातृभिः" इति भर्तृहरिः स्वकीये वाक्यपदीयनामके ग्रन्थे कथयति। शुद्धोच्चारणेऽशक्ता अभिधातारः अर्थात् वक्तारः इमां दैवीं वाचं (संस्कृतभाषां) व्यवकीर्णामर्थात् विविधरूपेषु परिवर्तितामकुर्वन्। अतएव ताः परिवर्तितभाषा प्राकृतापभ्रंशादिनामभिः निर्दिश्यन्ते। संस्कृतभाषायाः 'संस्कृत' इति नामकरणमेवास्याः संस्कारयुक्तत्वमुद्घोषयति। सर्वापि भाषा द्विविधा। संस्कृता असंस्कृता च। तत्र संस्कारो नाम व्याकरणानुसारेण शिक्षाप्रतिशाख्योक्त–तत्तत्स्थानप्रयत्नादिनोच्चारणरूपः प्रयत्नः, उपनयनादिसंस्कारवत्। या भाषा व्याकरणनियमानुलङ्घ्य यथेच्छं जनैर्व्यवह्रियते सा असंस्कृता अर्थात् प्रकृति (जन) प्रचलितत्वेन प्रकृति-सिद्धत्वेन वा प्राकृतेति नाम्नाभिधीयते। तदेवं 'दैवी' वाक् इति नाम्नाभिहितायाः संस्कृत-भाषायाः सकाशादेव इमा मानुष्यः प्राकृतादिभाषाः विकासं लेभुः। संस्कृत-भाषायाः पाणिन्यादिव्याकरणेन नियमनमस्याः कालत्रयेऽपि एकरूपतां स्थापयति, येन कारणेन अनेकसहस्रवर्षेभ्यः पूर्वमपि प्रयुक्ता संस्कृता वाक् तस्यां लिखिताश्च ग्रन्थाः अधुनापि सौकर्येण बोद्धुं शक्यन्ते। इदमेवास्या भाषायाः संस्कृतत्वम्। अन्यास्तु देशकालभेदेन परिवर्तनं लभमानाः स्वस्वरूपं परित्यज्य नवं नवं रूपं धारयन्त्यः प्राकृतभाषाः दुर्बोधाः जायन्ते। वस्तुतस्तु संस्कृतभाषा अस्ति बुधभाषा, शिष्टभाषा, शास्त्रभाषा च। अन्यास्तु परिवर्तनप्रियत्वेन जनभाषेति संज्ञामर्हन्ति। अतएव भारतदेशे स्वग्रंथस्य स्थायितां कामयमानाः ग्रन्थकर्तारः स्वग्रन्थान् संस्कृत-भाषायामेव निर्मिमते। तदैव च शक्यते तेषां ग्रन्थानामखिलदेशप्रचारः। तत्तत्प्रान्तीयभाषासु विरचिताः ग्रन्थाः अन्यदृष्ट्योपादेया अपि संकुचित-क्षेत्रेषु एव प्रचारं लभन्ते। न तेषां कदापि सकलदेशप्रचारः सुशकः, अखिलभारतीयकीर्तिश्च सुलभा। अनेनैव कारणेन भारतीयवाङ्मयस्येतिहासे इदं पुनः पुनः समवलोक्यते यत् परिवर्तमाना अपि इमाः प्राकृतादिभाषाः पुनः पुनः संस्कृतभाषासविधे तत्समशब्दग्रहणार्थं नीयन्ते। तदैव च ताः संस्कृतशब्दसामर्थ्येन परिपुष्टाः कालान्तरेऽपि जीवनशक्तिं धारयन्ति। हिन्दी-साहित्यस्य आधुनिक-काव्यग्रन्थेषु, विशेषतः माननीय-मिश्र महोदय-विरचिते 'कृष्णायन' महाकाव्ये तत्सम-संस्कृत-शब्दानां बहुलप्रयोगः अनयैव बुद्ध्या कृतोऽस्ति इति सर्वथा समीचीनम्।

अयं च अपरो हेतुः, संस्कृतभाषाया अधिकाधिकप्रचारस्याभीष्टत्वसम्बन्धे। भारतीय संस्कृति-पर्यालोचनेन विदितमेव स्यात्सर्वेषां यद् भारतीयसंस्कृतेरैक्यसंस्थापने संस्कृतभाषा प्रधानतमं साधनम्। अस्मद्धर्मकृत्यानि संस्कृतमंत्रोच्चारणपूर्वकं क्रियन्ते। समस्तदेशे ऋग्वेदकालादारभ्य अद्य यावत् 'गृभ्णामि ते सौभगत्वाय हस्तम्—' इति मंत्रपाठः भारतीय— विवाहस्य अच्छेद्यत्वं प्रतिष्ठापयति। अधुनापि स्नानोत्तरं सर्वेऽपि आस्तिकभारतीयाः तमेवैकं गायत्री-मंत्रं जपित्वा स्वबुद्धेर्विकासाय भगवन्तं सवितारं प्रार्थयन्ते। किं बहुना, स्नानात्पूर्वं यदा स 'गंगे च यमुने चैव गोदावरि सरस्वति। नर्मदे सिंधु कावेरि जलेऽस्मिन् संनिधिं कुरु।' इति मंत्रेण

जलाभिमंत्रणं करोति तदा स समस्तराष्ट्रस्यैकत्वमखण्डत्वं च परोक्ष-रूपेण दृढीकरोति। अतः सर्वथा संशयातीतमिदं वचः यत् संस्कृत-भाषा देशस्यैक्यस्य भारतीय-संस्कृतेरभिन्नतायाश्च प्रतीकरूपा। अत एवास्या भाषायाः परिपोषणं संवर्धनं, राष्ट्रसंस्कृत्योरेकत्व-भावनायाः परिपोषणं संवर्धनं चेति सर्वसम्मतम्।

सत्यप्येवंविधेऽकाट्यसाक्ष्ये केचन नवीनतापक्षपातान्धितधियः संस्कृत-भाषां मृतेत्युद्घोष्य अस्याः प्रचारमवाञ्छनीयं मन्यन्ते इति भृशं विषीदति चेतः। तेषां मनसि 'मृते' ति शब्दस्वार्थोऽतिसङ्कुचित इति मन्ये। सर्वतः प्रसरति सर्वोदयमतवादे किं महात्मा गांधी मृत इति वक्तुं शक्यते। कालधर्मेण नष्ट-शरीरा अपि पूर्वजाः जीवत्सु पुत्रपौत्रादिषु जीवन्त्येव। "आत्मा वै पुत्र नामासि" इति श्रुतया पुत्रः पितुरभिन्नः। "प्रजातन्तुं मा व्यवच्छेत्सीः" इति उपनिषद्वाक्यं स्पष्टतया सूचयति यद् अव्यवच्छिन्नतन्तु-सन्ताने पूर्वगताः तन्तवो न सर्वथा विलुप्ताः। तथात्वे तु तन्तुसन्तान एव व्यवच्छियेत। एवं च यावत्कालपर्यन्तं संस्कृतोद्भूताः संस्कृतप्रभाविताः वा विभिन्नाः भारतीय-भाषाः लोके प्रयुज्यन्ते, यावच्चास्माकं धार्मिककृत्यानि संस्कृत-मन्त्रैः सम्पाद्यन्ते, यावच्च भारतीय-संस्कृतिरात्मनोस्तित्वं जगति धारयति, तावत्-काल-पर्यन्तं संस्कृत-भाषा 'मृतेति' कथनं वदतो व्याघात एव। यथा सम्पादितशुभ-कृत्याः जनाः विनष्टेऽपि भौतिके देहे स्वयशः-कायेन चिरं जीवन्ति, एवमेव उच्चविचारप्रकाशनक्षमा अखिल-भारतीयप्रसिद्धिकामानां ग्रन्थकाराणामिमेकमात्रसाधनरूपा संस्कृत-भाषापि जीवत्येव। जनभाषा म्रियते, न बुधभाषा। उदात्त-भाव-प्रकाशनसामर्थ्यं वहन्ती, शास्त्रीय-विषयचर्चा-पटीयसी नवनवार्थजातं बोधयितुं स्वाक्षय्य-भाण्डारात् नवशब्द-निर्माणशक्तिं धारयन्ती संस्कृत-भाषा न कदापि मृतेति शब्दप्रयोगमर्हति। यावत्तिष्ठन्ति गिरयः सरितश्च महीतले। तावत् संस्कृतभाषेयं भारते प्रचरिष्यति।

उक्तमस्ति केनचित् विदुषा यत् शिक्षिताशिक्षितयोः को भेदः इति ज्ञातुं समीहा चेत् तर्हि संस्कृतभाषाभिज्ञाभिज्ञत्वं नियामकत्वेन स्वीकर्तुं शक्यते। असंस्कृतज्ञः खलु वर्तमानं क्षणिकमेव वाङ्मयं जानाति, गतकालस्य शाश्वतमूल्यभाजा वाङ्मयेन अपरिचयः तस्य दृष्टिकोणम्अव्यापकम् अनभिजातं च विदधाति। संस्कृतज्ञस्य न तथा। तस्य दृष्टिकोणे परिणत-प्रज्ञानां पुरातनग्रन्थकाराणां विचाररत्नानि अपूर्वां मूल्याङ्कन-शक्तिं प्रवर्धयन्ति। विज्ञानक्षेत्रे उत्तरकालविज्ञानं पूर्वकालविज्ञानमतिशयीत, न तथा साहित्यिकक्षेत्रे। विज्ञानक्षेत्रे साहित्यक्षेत्रे च स्पष्टोऽयं मौलिको भेदः। वाल्मीकि-काव्यगौरवं कालिदास-काव्येन, कालिदास-काव्यं वा बाणकाव्येन नातिशेतुं शक्यते। प्राचीनकवीनां प्रतिभाः तेषामनन्यजुष्टाः सम्पत्तयः। नात्रान्यः कविः भागभाग्भवितुमर्हति। वर्तते तेषां काव्यप्रतिभायां किमप्यपूर्वं वैशिष्ट्यम्, येन कारणेन प्राचीन-कवीनां महत्त्वमनन्यहार्यम्। प्रत्युत संततानुशीलते कृते प्राचीनग्रन्थाः नवनवोन्मेषं प्रदर्शयन्ति। मेघदूताभिज्ञानशाकुन्तलोत्तररामचरितकादम्बरीत्यादि ग्रन्थरत्नानि पुनः पुनः सूक्ष्ममनुशीलितानि प्रतिवारमदृष्टपूर्वं काव्यसौष्ठवं प्रदर्शयन्ति। किंच राष्ट्रभाषात्वेन स्वीकृतायाः हिन्दी-भाषायाः तत्पदे निवेशनाय संस्कृत-भाषा अत्यन्तमुपयोगिनीति सर्वैरपि स्वीकार्यम्। यतः यथा यथा हिन्दीभाषा संस्कृतनिष्ठा, संस्कृत-गर्भा वा भविष्यति, तथा तथा वर्धेतास्याः राष्ट्र-

भाषापदवहनसामर्थ्यम्। संस्कृत-भाषायाः तत्समाः शब्दा हिन्दीभाषायां बाहुल्येन प्रयुक्ताश्चेत्, सा काश्मीरप्रदेशात् कन्याकुमारीपर्यन्तं, कच्छप्रदेशात् कामरूपं यावत् समस्ते देशे सुबोधा सुशक-प्रचारा च स्यात्। तदेवमनेकायुक्तयो वर्तन्ते यत्कारणेन संस्कृतभाषाया अधिकाधिक-प्रचारः सर्वैरपि अभिलाषणीयाऽस्ति। तस्यैवाभिलाषस्य इदं मूर्त्तं प्रमाणं यत् संस्कृतभाषाध्यापकाः अत्र स्वोद्देश्यं सफलायितुं बद्धपरिकरा अवलोक्यन्ते। दृश्यते च अध्यापकेतराणामपि उत्साहोल्लास-परिप्लुतानां संस्कृतभाषानुरागिणां स्फूर्तिप्रदायकः समुदायोऽत्र सभास्थले।

परंतु एवंप्रकारेणासन्दिग्धमाहात्म्याया अपि संस्कृत-भाषाया विरल-विरल एव प्रचारोऽधुनातने काले। वर्षानुवर्षं संस्कृत-पाठशालासु आंग्ल-विद्यालयेषु च संस्कृताध्येतॄणां संख्या ह्रासं गच्छन्ती अवलोक्यते। पच्चविंशतिवर्षेभ्यः पूर्वं नागपुर-विश्वविद्यालये संस्कृतविषयं गृहीत्वा इंटर-बी० ए०-परीक्षयोः प्रवेष्टुकामानां संख्या यावती आसीत् ततोऽपि न्यूना संजातास्ति, यद्यपि विश्वविद्यालय-परीक्षार्थिनां संख्या साकल्येन चतुर्गुण-वृद्धिं प्राप्तास्ति। चतुर्दश-वर्षेभ्यः पूर्वं कतिपयेषां सुहृदां सक्रियसहयोगेन प्रवर्तितासु विश्वविद्यालयीय-प्राच्यविद्या-परीक्षासु प्रवेशार्थिनां संख्या सम्प्रति वर्षानुवर्षं न्यूनतराः संजायते। न केवलं परिमाणकृतमेव, गुणकृतमपि वैषम्यं चेतसि महान्त खेदमावहति। अद्यतनेषु संस्कृतज्ञेषु प्रौढिः, विषयप्रवेशः वाक्पाटवं च अपवादेष्वेव लभ्यन्ते। तथैव साम्प्रतिके काले मध्यप्रदेशस्य विभिन्नस्थानेषु संस्कृत-पाठशालाः आवश्यक-सहायताया अभावे कथंकथमपि प्राणान् धारयन्ति। पुरा अन्नवस्त्र-पुस्तकादीनां निःशुल्कप्रदानेनोत्साहिताः छात्राः पर्याप्तसंख्यायां संस्कृतभाषामधीयते स्म। विद्याभ्यासेन च अन्नप्रदातुः वदान्यस्य 'दश पूर्वान्' 'दशापरान्' पुण्यभाजः कुर्वते स्म। इदानीं तु अन्नवस्त्रमहर्घतया वदान्यता प्रतिदिनं संकुचिततरा भवन्ती अवलोक्यते। संस्कृतभाषाध्ययने श्रद्धादराभाव इदानीं तथा वर्धमानो विलोक्यते, यथा संस्कृत-विदुषामपि अपत्यानि सत्यर्थ-सामर्थ्ये आंग्लभाषामेवाधीयते, संस्कृत-भाषा तु अनन्यगतिकैरेव निर्धनैश्छात्रैः पठ्यते। न चेद-मस्ति अहेतुकम्, यतः संस्कृतभाषाध्ययते आजन्म दत्त-मनोऽवधाना अपि संस्कृतज्ञा विद्वांसः पूर्वकालीनप्रतिष्ठासमादरौ तु दूरे नाम, जीवनयात्रामपि स्वातन्त्र्येण वोढुमक्षमा भवन्ति। तदे-वंविधे वर्तमाने महत्यनर्थप्रत्यूहादिसमुदायेऽत्रोपस्थितानां समेषां संस्कृत-भाषानुरागिणामिदं कर्तव्यपथमवतीर्णं वर्तते यद् इयं दुरवस्था शीघ्रातिशीघ्र खपुष्पायिता विधेया, संस्कृत-भाषा च पुनः आत्मीयां भुक्तपूर्वां प्रतिष्ठां समलंकुर्यात्।

अस्यां दिशायामपेक्ष्यमाणाः प्रयत्नाः द्विविधाः सन्ति। स्वावलम्बनाधिष्ठिताः पराव-लम्बनाधिष्ठिताश्च। तत्र पूर्वमाद्यानां विचारः प्रस्तूयते। संस्कृताध्यापकैरिदानीं तथा प्रयत-नीयं यथा छात्रा अध्ययने गाम्भीर्यं सम्पादयेयुः, तेषां ज्ञानं परिपुष्टं सन्देहातीतं प्रकर्षाधायकं च स्यात्। पल्लवग्राहिपाण्डित्यं न कदापि शोभाधायकं पाश्चात्यप्रणाल्या कृताध्ययनेषु छात्रेषु, प्राचीनपरिपाट्या सम्पादितविद्येषु वा। अत्रेदमपि अवधेयम्, यत् प्राचीनकाले संस्कृतज्ञाः विद्वांसोऽल्पसंख्यकानेव ग्रन्थान् पठन्ति स्म, अल्पक्षेत्र-परिमितमेव ज्ञानमुपार्जयन्ति स्म। परन्तु यदेव ते जानन्ति स्म, तत्साधु जानन्ति स्म। ज्ञातः अज्ञातः वा इत्येवंविध एव शास्त्रीयविषयः आसीत्। अर्ध-ज्ञातः अथवा अपूर्ण-ज्ञातो विषयो नासीदेव। केवलं सिद्धान्तकौमुदी न्यायमुक्तावली

साहित्यदर्पणं च एतद्ग्रन्थत्रयं सम्यगभ्यस्य यन्मौलिकं पाण्डित्यं यञ्च विषये गहन-प्रवेश, यावन्तञ्ज ज्ञानातिशयं ते सम्पादितवन्तः, तत्सर्वमिदानीं दुर्लभं-जातमस्ति। महाकवि माघेन उचितमेवोक्तमस्ति——

स्पृशन्ति शरवत्तीक्ष्णाः स्तोकमन्तर्विशन्ति च।
बहुस्पृशापि स्थूलेन स्थीयते बहिरश्मवत्॥

शरः खलु अल्पमेव स्पृशति, परन्तु अन्तः प्रविशति। पाषाणो बहुप्रदेशं व्याप्नोति, किन्तु बहिरेव तिष्ठति अन्तः प्रवेशः तेन दुःशक एव। किन्तु नेदमेव पर्याप्तम्। अर्जितंज्ञानं यथा असन्दिग्धं पूर्णं च अपेक्षितं, तथैव व्यापकं साकल्ययुक्तमपि अपेक्ष्यते। ज्ञानक्षेत्रे जलराशौ इव मर्यादाकरणं सीमाविभाजनं वा दुःशकम्। एकाङ्गिज्ञानं नैव कदापि प्रशंसामर्हति। कूपमण्डूकता सर्वथा परिहेया। अतः ज्ञानस्य असन्दिग्धतया सह साकल्यमपि मनोनिवेशेन सम्पादनीयमिति संस्कृतज्ञान् प्रति मे विनम्रा प्रार्थना।

कतिभ्यश्चित वर्षेभ्यः पूर्वं संस्कृतज्ञसमाजे दृश्यमानम् अत्यावश्यकं परम्पराद्वयम् इदानीं विलीनमपि जातमस्ति। तत्र प्रथमा शिक्षणपरम्परा, 'चिन्तानां' इति शब्देनाभिधीयते। उच्च-कक्षास्थाः छात्राः निम्नकक्षास्थ-छात्रान् गुरूपदेशमनुकृत्य पाठयन्ति स्म। एवंरीत्या अध्ययनेन सह अध्यापनकलापि समर्ज्यते स्म। अस्यां परम्परायां 'शिक्षणशास्त्रस्य' ट्रेनिंग इत्यस्य पार्थ-क्येन आवश्यकता नासीत्। अधीयमानश्छात्रः अध्ययनकाले एव अध्यापनानुभमवपि सम्पाद-यति स्म। एतस्याः प्रथायाः प्रसारः प्रवर्धनीयः। अपरा परम्परा 'शास्त्रार्थ' शब्देनाभिधीयते स्म। यद्येषा परम्परा सविधि नियमेन च परिपाल्यते, तर्हि छात्राणां शास्त्रार्थ-विचारे बुद्धितैक्ष्ण्य-सम्पादने, वाक्पाटवार्जने च महत्सौकर्यं स्यात्। विषयप्रतिपादनकलायां नवनवोन्मेषशालि-प्रतिभा-संवर्धने च 'शास्त्रार्थ'—परम्पराया अतीव वैशिष्ट्यम्। नागपंचमी-दिवसे यथा ग्रामस्य तरुणाः मल्लविद्यायाम् आत्मनः नैपुण्यप्रदर्शनेऽहमहमिकां प्रदर्शयन्ति, तथैव तस्मिन् दिने वारा-णस्यां प्रतिमन्दिरं शास्त्रार्थकलाभ्यास-नैपुण्यं प्रदर्शयन्तः छात्राः संस्कृतभाषां सप्राणां सबलां च कुर्वन्ति स्म। अधुनातने काले परम्परेयम् 'अशिष्टे' त्युद्घोष्य तिरस्क्रियते इति महाननर्थः। शिक्षासंस्थासु वादविवादो यथा नानिष्टो मन्यते, भिन्नावसरेषु संस्कृताध्येतारः सनियमं 'शास्त्रार्थ' करणार्थमुत्तेजनीया इति मे मतिः। प्राचीनपरम्परासु अस्ति किमप्यपूर्वं वैशिष्ट्यमिति न विस्मरणीयम्।

संस्कृतविद्याप्रवर्धनार्थं संस्कृतज्ञैः स्वयं क्रियमाणेषु प्रयत्नेषु शुद्धोच्चारण-विषयकः प्रयत्नो-ऽप्यतीव आवश्यक इत्यहं मन्ये। अस्मिन् विषये माहाराष्ट्राः विद्वांसः सर्वथा अभिनन्दनीयाः। तैः बाल्यकालादेव वर्णानां शुद्धोच्चारणे मनोयोगो दीयते। अत एव तत्र वकारबकारयोः सकार-शकारयोश्च भेदः सम्यग्ज्ञातः स्पष्टश्च दृश्यते। वेदा न कदापि बेदाः, चतुर्वेदी चतुर्वेदी एव अभिधीयते न चतुर्बेदी, शरवाचको महाकविवाचकश्च वाण-बाणशब्दौ न कदापि एकरूपौ भवतः। एवमेव 'शान्ताकारो भुजगशयनः 'सान्ताकारो भुजगसयनः' न श्रूयते। मूर्धन्यषकारोच्चारणेऽपि तथैव कण्ठ्यखकाराद् भेदः स्पष्टीकरणीयः। अन्यथा "ष्टुना ष्टुः" इति पाणिनीयसूत्रं 'खटुना खटुः' इति विकृतरूपं स्यात्। याज्ञवल्क्यशिक्षायां यकारषकारयोरुच्चारणविषये प्रदत्ता नियमा

यजुर्वेदमन्त्राध्ययनकाले एव परिपालनीयाः, न लौकिकसंस्कृतभाषाशब्दोच्चारणे। उत्तर-भारतीयाः संस्कृतविद्वांसो विशेषतः सावधाना भूत्वा यदि वर्णानुच्चारयेयुः, तर्हि व्याकरणाध्ययनस्य तेषु अधिकप्रचारेण तैरुच्चारणशुद्धिः सौकर्येण सम्पादयितुं शक्यते इति मे साक्षादनुभवः।

इदानी परावलम्बनाधिष्ठितानां प्रयत्नानां निर्देशः क्रियते। अतिखेदावहेयं वस्तुस्थितिः यद् अस्माकं मध्यप्रदेशे राजकीयसाहाय्यं प्राचीनपरिपाट्या संस्कृतभाषाध्यापनविषये सर्वथा अभावात्मकत्वमेव। प्रतिवेशिप्रान्तेषु यथा उत्तरप्रदेशे, विहारप्रान्ते, वङ्गप्रान्ते किं बहुना उत्कलासमप्रान्तयोरपि, प्रशासनेन महत्साहाय्यं क्रियते। तत्तत्प्रान्तानामायव्ययपत्रके प्रतिवर्षम् अनेकलक्षमुद्राणां समावेशो दृश्यते। गते मासे पठितं स्याद् भवद्भिः यद् उत्तरप्रदेशे एकविंशतिलक्षाणि, विहारप्रदेशे उपदशलक्षाणि, मद्रासप्रान्ते आसन्नपञ्चलक्षाणि संस्कृतभाषासंवर्धनार्थमागामिनि संवत्सरे व्ययीकरिष्यन्ते इति। उत्तरप्रदेशेऽधिगताखिलभारतीयकीर्तिः संस्कृतमहाविद्यालयः साकल्येन राजकीयः सन्नेव वेदेषु शास्त्रेषु च अध्यापनप्रबन्धं कर्तुं क्षमः। उत्तरप्रदेशप्रशासनमेकशताधिकाः संस्कृतपाठशालाः आर्थिकसाहाय्येनोपकृताः करोति। संस्कृतपाठशालीय-कार्याणां निरीक्षणाय तत्र 'इंस्पेक्टारेट' (निरीक्षणविभागः) संस्थापितो वर्तते। एवमेव अन्य-प्रान्तेष्वपि विभिन्न-मात्रासु राजकीयसहायता प्रदीयते। गतवर्षे मईमासे उत्तरप्रदेशस्य शिक्षामन्त्रिणा भारतवर्षस्य विभिन्नप्रान्तेभ्यो विश्वविद्यालयेभ्यश्च संस्कृतविद्यायाः प्रतिनिधयः समाहूता आसन्। तत्र मध्यप्रदेशप्रशासनस्य नागपुर विश्वविद्यालयस्य च द्वौ प्रतिनिधी समुपस्थितौ। तस्मिन् सम्मेलने ऐकमत्येन संस्कृतपरीक्षाणां प्रामाणिकीकरणविषयकः समीकरणविषयकश्च प्रस्तावः स्वीकृतो जातः। बम्बईप्रशासनं तत्प्रस्तावानुरोधेन संस्कृतभाषासंरक्षणप्रवर्धनार्थम्-उपसमितिमेकां निर्ममे, यस्या उपदेशेन-इत्थं श्रूयते यत्, शीघ्रमेव बम्बईप्रान्ते चतुर्णां राजकीयसंस्कृतविद्यालयानां संस्थापनसम्बन्धे, प्रचलितसंस्कृतपाठशालाभ्य आर्थिकसाहाय्यप्रदानसम्बन्धे च सक्रियविमर्शः प्रवर्तते। मध्यप्रदेशस्य प्रशासनेनास्मिन् सम्बन्धे किं विधेयमिति संस्कृताध्यापकसङ्घेन विचार्यमाणविषयेषु अन्तर्भावयिष्यत इत्यहं मन्ये। परीक्षाणां पाठ्यक्रमे किं परिवर्तनमपेक्ष्यते, कथं च संस्कृताध्ययनस्य आधुनिकीकरणं सम्पादनीयमित्यपि विचारार्हम्। एतत्कृते राजकीयवर्गस्य नेतृत्वं कियदपेक्ष्यते, शिक्षाक्रमे संस्कृतभाषायाः कि स्थानं स्यात्, शिक्षासंस्थासु राजकीयसेवासु च संस्कृतविदुषां क उपयोग इत्यादीनां बहुविधानां प्रश्नानां समाधाने जाते एव संस्कृत-शिक्षापद्धतिः निर्धारयितुं शक्यते। आंग्लभाषाध्ययनस्य वैकल्पिकत्वे जाते संस्कृतभाषाया अधिकाधिकाध्ययनं प्रवर्तेत इति सर्वथा स्वाभाविकम्। किन्तु तदर्थं संस्कृताध्यापनस्य प्रकारः कथं कियद्वा परिवर्तनीयः इति विमर्शार्हम्। आवश्यकतानुसारम् आविष्कारा जायन्ते इति सर्वथा अबाधितः सिद्धान्तः। एवमेव, प्रचलितानां संस्कृतपाठशालानां दयनीया **स्थितिः** शीघ्रातिशीघ्रं दूरीकरणीया। पारतंत्र्यकाले प्रशासनस्य संस्कृतशिक्षां प्रत्यौदासीन्यं कथंचित् क्षम्यमासीत्। सांप्रतं तु राष्ट्रियप्रशासनस्येदमाद्यं कर्तव्यं यत् संस्कृतविद्याप्रचारः समुन्नेयः, प्राचीनपाण्डित्यस्य संरक्षणं विधेयम्। हर्षावहमिदं यद् अस्माकं शिक्षामन्त्रिणो नास्मिन् विषये उदासीनाः। प्रान्तीयव्यवस्थापकसभायां गतमासे एव तैः संस्कृतविद्या-प्रोत्तेजनार्थमाश्वासनं

प्रदत्तम्। लघुराज्यानां विलयने जाते, जमीदारी-प्रथायाश्च उन्मूलने कृते, प्रान्तीयप्रशासनस्य गले पतितोऽयं भारः सर्वथा प्राथम्यमर्हति। संस्कृत-पाठशालानामार्थिकस्थितौ सम्पन्नायां, शिक्षाक्रमे च कालानुरूपं परिवर्तिते सति, पाठशालीयाश्छात्रा अपि संस्कृतविद्यां सम्यगभ्यस्य देशहितकार्येषु आत्मानं प्रवर्तयेरन्। विगलितायां पारतन्त्र्यशृंखलायां प्रवर्तमाने च स्वायत्त-शासने, संस्कृतविद्वांसो नेदानीमकर्मण्या उदासीनाश्च भवितुमर्हन्ति। राष्ट्रकल्याणाय तैः किं कर्तव्यमिति निश्चित्य संस्कृतभाषाया उन्नयनार्थं प्रयत्नो विधेयः। तदर्थं तेषां कीदृशं योग्यतावर्धनमपेक्ष्यते, कथं च तेषामधिकोपयोगित्वं सम्पाद्येतेति अनेकेषामावश्यकविषयाणां विमर्शे भवतां साफल्यं समीहमानः पुनरप्यन्तेऽध्यक्षीयभाषणावसरप्रदानेन मयि यमनुग्रहं प्रदर्शितवन्तस्तदर्थं कृतज्ञताभावं प्रकाशयन् विरमामि।

[१५५१ मिते ईशवीय वर्षे मध्यप्रदेशीय-संस्कृताध्यापक संघस्य पञ्चमेऽधिवेशने अध्यक्षीयभाषणम्]

[पृष्ठ २१ तः]

कृते विशिष्टानि सस्वरमुद्रणाक्षराणि क्रीत्वा अल्पव्ययेनैव कृच्छ्रसाध्यं संस्कृतग्रन्थमुद्रणमङ्गी-कृतमिति प्रशंसनीयं तेषां संस्कृतविद्याप्रेम। तदियं सभाष्यवैदिकसूक्तमुक्तावली भगवतो वेदस्य कृपया वेदाध्ययनाध्यापनप्रचारे साहाय्यं विदधती विद्यार्थिजनानामावश्यकतां पूरयेत् इत्याशास्ते।

(१९९८ वैक्रमसंवतसरे वैदिकसूक्तावलीनामकस्य नागपुरे प्रकाशितस्य पुस्तकस्य भूमिकारूपमिदं लिखितम्।)

१०. संस्कृतभाषायाः राष्ट्रभाषात्वम्

अमृतपानाद् नितरां उद्विग्नः शङ्करः यथा विषपानं कृत्वा आनन्दं प्राप, तथैव नाना-विधमनोरञ्जककार्यक्रमानन्तरं संस्कृतभाषायां व्याख्यानं कारयतः धर्मपेठ सार्वजनिक-गणेशमंडलस्य स्वादपरिवर्तनेन आनन्दप्राप्तौ प्रयत्नः इति मन्ये। प्रथमतः तावद् संस्कृतभाषायां व्याख्यानं कर्तुं विद्यते मे भयम्। अधुना सर्वेभ्योऽपि यथापूर्वं संस्कृतभाषा न रोचते। पाठशालासु संस्कृत-भाषाछात्राः न्यूनसंख्याःऽसंस्कृतभाषायाः नामैव श्रुत्वा ते गृहीतभया इव तस्याः दूरं पलायन्ते। द्वितीयतश्च को नाम व्याख्याता। महाविद्यालये 'टिड्ढाणञ्' इत्यादिकटुशब्दैः कुंठितमतिः वेदाभ्यासजडः कोऽपि। न मयि रसालवाणीकत्वं संभवति। तथापि व्याख्यातुम् आज्ञप्तः एक वक्तुम् उत्सहे। तृतीयतश्च को नाम विषयः। संस्कृतभाषायाः राष्ट्रभाषात्वम्। "इयं भाषा न अखिलस्य राष्ट्रस्य। किन्तु केषांचन पंडितानाम्। राष्ट्रन्तर्गता वयं न तां बोद्धुं शक्नुमः। अतः कथं सा राष्ट्रभाषा भवेत्" इति कश्चिद् वदेत्।

एतस्मात् दोषत्रयकारणात् भीतः अहम्। अतः तस्याएमेव भाषायां ब्रवीमि या अत्रो-पस्थितानां सज्जनानां मध्ये सर्वैरपि बोध्या भवेत्, यथा च सा समासबहुला क्लिष्टा च न भवेत्। अन्यथा यस्यां भाषायां व्याख्यानस्य अवबोधः अपि न भवेत् सा कथं राष्ट्रभाषा भवति।

'राष्ट्रभाषा' पदस्य अर्थः

"संस्कृतभाषायाः राष्ट्रभाषात्वम्" इति विषये प्रथमं ताबद् "राष्ट्रभाषा" इति पदस्य पूर्वं विचारः कर्तव्यः। तत्रापि प्रथमं "राष्ट्र" पदस्य विचारः। इदं एकं राष्ट्रं इति प्रथमः विचारः। यदि इदं एकं राष्ट्रं न, तर्हि न संभवति राष्ट्रभाषायाः प्रश्नः। 'राष्ट्रभाषा' पदस्य राष्ट्रस्य भाषा राष्ट्रभाषा इति विग्रहः। न राष्ट्राणां राष्ट्रयोः वा भाषा इति। अतः इदं स्वी-कर्तव्यं यद् इदं एकं राष्ट्रं इति। पूर्वकाले आसीत् खलु इदं एकं राष्ट्रम्। किन्तु अधुना तु तद् अर्ध-राष्ट्रं जातम्। 'आसिन्धु सिन्धुपर्यन्तं' एतद् राष्ट्रम्। किन्तु द्वितीयः सिन्धोः नाम अपि न विद्यते अस्मिन् राष्ट्रे। कस्यचन अपि मंगलकार्यस्य प्रारंभे 'जम्बूद्वीपे भरतखण्डे' इति मन्त्रः उच्यते। न खलु भरतखण्ड खण्डे। उत्तरस्यां दिशि काश्मीरं, दक्षिणस्यां दिशि कन्याकुमारी, पूर्वस्यां दिशि कामरूपं, पश्चिमस्यां दिशि कच्छं इति चतुर्भिः ककारैः आवेष्टितं इदं एकं राष्ट्रम्। तत्र वर्तमानाः सर्वे वयं एकराष्ट्रनिवासिनः इति कल्पना न कदापि विस्मर्तव्या। ततः एव राष्ट्रस्य भाषा इति समासः साधुः भवति।

भारतस्य भाषाणाम्-उद्गमस्थानम्

अथ एकं राष्ट्रं इदम्। तस्य का भाषा इति विचारणीयम्। इदं अपि विचारणीयं यत्

किमेतद् नितरां आवश्यकं यद् राष्ट्रस्य एका एव भाषा स्यात्। न द्वे, तिस्रो वा। अस्य सुयोग्यं उत्तरं तु एतदेव भवति यद् राष्ट्रस्य एका एव भाषा स्यात्। अस्माकं नेतृभिः हिन्दी-हिन्दुस्थानी इति द्वे भाषे राष्ट्रभाषारूपेण निश्चिते। उर्दूभाषायाः राष्ट्रभाषात्वे न कोऽपि सम्मतिं ददाति दातुं अर्हति वा। अस्मिन् अवसरे अस्माकं राष्ट्रस्य भौगोलिकः परिचयः आवश्यकः। त्रिधा विभक्तः अयं देशः। उत्तरापथः, दक्षिणापथः, मध्यदेशश्च इति। उत्तरभारते अनेकाः प्रान्तीय-भाषाः। समृद्धं च तासां साहित्यम्। अस्माकं पूर्वस्यां दिशि बंगाली भाषा। तस्याः साहित्यं तथा भूतं यत् तस्याः गौरवं कर्तुं ते अर्हन्ति। रवीन्द्रसदृशाः कवयः, शरच्चन्द्रादयः उपन्यासकाराः तस्याः भाषायाः वाङ्गये जाताः। एवमेव पश्चिमस्या दिशि गुजराती, महाराष्ट्रे मराठी, उत्तरे भारते हिन्दी। उत्तरस्यां दिशि एकस्याः हिन्दीभाषायाः अपि स्वरूपं न एकविधम्। तस्याः यादृशं स्वरूपं विहारप्रान्ते न तादृशं युक्तप्रांते।

सर्वाः अपि एताः भाषाः आर्यवंशोद्भवाः। सर्वासां आसां उद्गमः संस्कृतभाषायाः एव। यदि एताभ्यः भाषाभ्यः संस्कृतभाषायाः शब्दाः बहिष्क्रियन्ते तर्हि तासां विलोपः स्यात्। इयत् परिमाणं विद्यते संस्कृतभाषायाः शब्दानां आसु भाषासु।

दक्षिणभारते अन्या एव स्थितिः दृश्यते। ताः न आर्यवंशोद्भवाः किन्तु द्राविड़वंशोद्भवाः। तथापि संस्कृतभाषायाः प्रभुत्वं संस्कृतशब्दानां बाहुल्यं च तासु अपि दृश्यते। तथा हि तेलगुभाषायां ०% संस्कृतभाषायाः शब्दाः, कन्नड़भाषायां ७५% मल्यालम्भाषायां ८०% संस्कृतशब्दाः। केवलं तामिल भाषायां अस्याः प्रभावः अल्पतमः। तस्यां केवलं १०% संस्कृत-भाषायाः शब्दाः विद्यन्ते।

एताः याः भाषाः विद्यन्ते तासु विद्यमानानां शब्दानां त्रयो भेदाः। केचन शब्दाः तत्समाः, केचन तद्भवाः, केचन च देशीयाः। संस्कृतभाषायाः यथास्थितं तथा आगताः शब्दाः तत्समाः, यथा सार्वजनिक, मण्डल, उत्सव इत्यादयः। संस्कृतशब्देभ्यः उद्भूताः तद्भवाः यथा 'आज' इति शब्दः 'अद्य' इति शब्दत् उद्भूतः। देशीयशब्दास्तु कुतः आगतः इति न ज्ञायते। इदानीं एतासु सर्वासु भाषासु यथा तत्समशब्दानां तद्भवशब्दानां च आधिक्यं न तथा देशीयशब्दानाम्।

राष्ट्रभाषात्वे सामर्थ्यम्

इदानीं तु इदं विचारणीयं यत् किं वर्तते संस्कृतभाषायां तादृशं सामर्थ्यं राष्ट्रभाषा भवितुम्। वैज्ञानिकं इदं युगम्। अस्मिन् युगे शास्त्राणां ज्ञानं प्रतिदिनं परिवर्धमानं दृश्यते दिने दिने नूतनाः आविष्काराः आविर्भवन्ति। तेषां कृते के शब्दाः ग्राह्याः किं आंग्लभाषायाः शब्दाः साक्षात् प्रयोक्तव्याः। यदि ते तथैव प्रयोक्तव्याः तर्हि महती अनवस्था स्यात्। प्रान्तीय-भाषासु तेषां अर्थे न समीचीनाः शब्दाः। लोकभाषासु आंग्लशब्दाः एव तेषां रूपपरिवर्तनेन (यथा Ticket इति स्थाने तिकिट) वर्तन्ते। किन्तु न शास्त्रीयग्रन्थेषु तेषां प्रयोगः योग्यः। आंग्लभाषायाः Law bylaw, order, ordinance, rugulation इत्येतेषु शब्देषु भिन्नाः भिन्नाः भावच्छटाः वर्तन्ते। न एकेनैव शब्देन तादृशानां छटानां अनुवादः भवति। न च प्राकृतभाषासु अनुवादस्य सामर्थ्यम्। तर्हि कस्याः भाषायाः समाश्रयणेन एतेषां अनुवादः

कर्तव्यः। अत्र संस्कृतभाषा एवं अस्मभ्यं साहाय्यं ददाति। तथाहि Saw=न्यायः, bylaw= उपनियमः, order=आज्ञा, ordlnanēe=सद्यःशासनम्, rule=नियमः, regulation नियमनम् एवं प्रकारेण दीयन्ते तेषां पर्यायशब्दाः। संस्कृतभाषायां उपसर्गयोगात् धातूनां अर्थः भिन्नः भवति। उपसर्गाणां सद्भावात् अस्यां भाषायां, यावन्तः जगति अर्थाः विद्यन्ते ते सर्वे शब्दैः प्रकटीक्रियन्ते। यथा 'हृ' धातोः भिन्नानां उपसर्गाणां प्रयोगेण भिन्ना अर्था भवन्ति। यथा हारः, आहारः, संहारः, परिहारः, इत्यादयः। तथैव भिन्नानां उपसर्गाणां प्रत्ययानांच प्रयोगे भिन्नाः, अर्थाः भवन्ति, चिन्ता पदे चिन्त् धातुः तस्य धातो अर्थः (Thtnk) किन्तु 'चिन्ता' शब्दस्य अर्थः (omyiety) न विचारः (thinking)। तस्मिन् अर्थे चिन्तनं इति शब्दस्य प्रयोगः कर्तव्यः। एतादृशं सामर्थ्यं अस्माकं गीवार्णमाषायाः। संसारे अस्मिन्सः अर्थः एव न अस्ति यस्मिन्न शब्दः अस्यां भाषायां न लभ्यते। या भाषा जीवमाना तस्यां भाषायां नूतनाः शब्दा आगच्छन्ति नूतनानां भावानां कृते नूतनाः शब्दः निर्णेयाः। सर्वाः प्रान्तीयभाषाः अधमर्णाः याः स्वयं अपरेभ्यः ऋणं गृह्णन्ति। कथं ताः अन्यस्मै प्रयच्छन्ति। एतस्माद् विवेचनाद् इदं सुनिश्चितं यद् इयं भाषा नूतनशब्दनिर्माणे क्षमा। अतः तस्याः राष्ट्रभाषात्वे भवति योग्यता।

अस्माकं धर्मभाषा

द्वितीयं कारणं यद् इयं अस्माकं धर्मभाषा। एतद्देशनिवासिनां ये संस्काराः क्रियन्ते तेषु अस्याः एव प्रयोगः क्रियते। काश्मीरकेरल-कामरूपकाठियावाडादिषु सुदूरदेशेषु अपि यदि विवाहः क्रियते तर्हि 'हस्तं गृभ्णामि ते सौभगत्वाय' इत्येषः एव मन्त्रः प्रयुज्यते। एवंभूतेन विधिना कृताः विवाहाः वधाः। प्रतिदिनं प्रातःसन्ध्यादौ संस्कृतभाषा एव प्रयुज्यते। न मराठी, न वा आंग्लभाषा। इमां एव आश्रित्य सर्वाणि धर्मकर्माणि क्रियन्ते। अतः इयं अस्माकं धर्मभाषा।

आयुषः अन्तकाले कीदृशं आदर्शं नरः स्वस्य पुरः स्थापयति। सः चतुर्धामयात्रां कृत्वैव आत्मनो जीवितं सार्थकं मन्यते। किं कारणमस्य। अस्य कारणं तु यत् इदं एकं अस्माकं राष्ट्रम्। इयं अस्माकं पुण्यभूमिः। अस्याः पुण्यभूमेः ऐक्यं तदैव प्रतिष्ठितं भवति यदा तस्यां एका एव भाषा स्यात्। युरोपमहादेशे सर्वे देशाः क्रिश्चनधर्मावलम्बिनः। तत्र संस्कृतेरपि ऐक्यं विद्यते। तत्र धर्मस्य ऐक्येऽपि, संस्कृतेः ऐक्येऽपि कथं तत्र विरोधः, कथं वा अल्पकाले द्विवारं युद्धप्रसङ्गः। एकमात्रं तस्य कारणम् भाषाभेदः इति। भाषाभेदेन भिन्नः तेषां दृष्टिकोणः। यदि तादृशी व्यवस्था अत्र आनेतव्या तर्हि भवन्तु नाम प्रान्तीयभाषाः राष्ट्रभाषाः। तथा सति हि बंगाल-प्रान्तस्य सेना अत्र आगमष्यति। अत्रत्या च दिल्लीं आक्रंस्यति। अतः भाषायाः ऐक्यं नितरां आवश्यकम्। तदैव संपूर्णस्य राष्ट्रस्य ऐक्यं संस्थापयितुं शक्यते। इदं ऐतिहासिकं सत्यम्।

किमेतत् प्रतिगमनम्

अत्र प्रश्नः एकः समुद्भवति। कथं एते मराठीगुजरातीहिन्दीबंगालीत्यादयः भेदाः जाताः। तथा हि संस्कृतात्-पाली प्राकृतम्, प्राकृतात् अपभ्रंशः, तस्मात् अद्यतनाः भाषाः। यदि प्रकृते।

एव एतद् परिवर्तनं जातं, तर्हि प्रकृतिविरुद्धं गमनं स्यात् एक भाषाग्रहे। अतः अनुचितं एतत् प्रतिगमनम्।

न दुष्करं अस्य उत्तरम्। यदि भारतीयेति हासस्य सम्यक् निरीक्षणं क्रियते तर्हि इदं दृष्टिगोचरं भविष्यति यद् यद्यपि भाषायाः प्रवाहे वहवः भेदाः समभवन् तथापि अन्ते ते एतामेव भाषां समाश्रयन्ते स्म। तथा हि पालीभाषायां गौतमबुद्धेन स्वधर्मप्रचारः कृतः। यतः तस्मिन् काले सा एव भाषा जनैः बोध्दुं शक्या आसीत्। किन्तु गुप्तकाले ते एव बौद्धाः पालीं परित्यज्य स्वधर्मग्रन्थान् अस्यामेव भाषायां निर्मितवन्तः। मागधीप्राकृतभाषायां जैनधर्मग्रन्थाः पूर्वं लिखिताः। किन्तु तदनन्तरं अस्यां एव भाषायां ते स्वग्रन्थान् लिखितवन्तः। मुस्लिमशासनकाले अपि ये ग्रन्थकाराः जाताः ते अस्यां एव भाषायां स्वरचनाः रचितवन्तः। अपि च प्रान्तीव-भाषालेखकानां कीर्तिः तेषां प्रान्ते एव परिमिता विद्यते। ज्ञानेश्वरः ज्ञानेश्वरीं मराठीभाषायां रचितवान्। तुलसीदासः रामचरितमानसं हिन्दीभाषायां रचयाभास। अतः न महाराष्ट्राद् बहिः ज्ञानेश्वर्याः, उत्तरभारतात् बहिः रामचरितमानसस्य प्रचारः। भवद्भिः श्रुतं स्यात् कस्यचन सुब्रह्मण्यकवेः सम्बन्धे अस्माकं गव्हर्नरजनरलमहोदयः राजाजीमहाभागैः दत्तं व्याख्यानम् अपरं एतस्मात् व्याख्यानात् पूर्वंतस्य नामापि न अस्माभिः ज्ञातम्। तस्मिन्नेव प्रदेशे शंकराचार्यः रामानुजाचार्यश्च जातौ। तयोः ग्रन्थानां निखिलेऽपि भारते प्रचारः अवलोक्यते। केन कारणेन एतद् जातम्। ते ग्रन्थाः गीर्वाणभाषायां लिखिताः इत्येव तेषां प्रचारस्य कारणम्। यद् ज्ञानं तत्प्रान्तनिवासिनां कृते भवति, भवतु नाम तस्य प्रकाशनं तस्य प्रान्तस्य भाषायाम्। किन्तु यद् यद् अपूर्वं अमूल्यं ज्ञानं, यद् अन्येभ्योऽपि देयं, तस्य महार्हस्य ज्ञानस्य प्रचारार्थं संस्कृतभाषायाः एव आश्रयः कर्तव्यः।

भाषाकाठिन्यम्

अस्त्यत्र अपरं विरोधकारणम्। अतिकठिना दुर्बोधा च इयं भाषा। कथं सा राष्ट्रभाषा भवति। निपुणं विचार्यमाणे तथाकथितं काठिन्यं अपि नष्टं भवति। नितरां विकासक्षमा इयं भाषा। काले काले अस्याः रूपं भिन्नं आसीत्। वेदकालीनभाषायाः पाणिनेः भाषा भिन्ना। पाणिनीयभाषातः कालिदासकालीना भाषा भिन्ना। तस्याः भिन्ना इयं भाषा, या मया अद्य प्रयुज्यते। किन्तु भिन्नरूपा अपि एका एव सा भाषा। इयं भाषा संस्कृता। संस्कृता नाम कृतसंस्कारा। यस्यां भाषायां कृतसंस्काराणां शब्दानां प्रयोगः क्रियते सा संस्कृतभाषा। संस्कारं विनानकोऽपि शब्दः अत्र प्रयोक्तव्यः। एते संस्काराः व्याकरणेन क्रियन्ते। यदि स्वस्वभाषायां प्रावीण्यं संपाद्यते तर्हि दूरतः एव पलायेत संस्कृतभाषायाः काठिन्यम्। यतः प्रान्तीयभाषासु ये शब्दाः बाहुल्येन भवन्ति, तेषामेव शब्दानां कृते ससंस्कारे प्रयोगे सस्कृतभाषा भवति। संस्कारे कृते सति ते शब्दाः संस्कृतभाषायां प्रयोगं अर्हन्ति। एवं प्रान्तीयभाषाः एव राष्ट्रभाषायां परिवर्तयितुं शक्यन्ते, संस्कारयोगात्। एवं कृतसंस्कारा संस्कृतभाषा राष्ट्रभाषा भवितुं अर्हति ।।इति।।

[नागपुरे धर्मपीठ-सार्वजनिक गणेशोत्सवे (२००५ वैक्रमसंवत्सरे) कृतं भाषणम्। प्रकाशितं "युगधर्म"– साप्ताहिके आश्विन-कृष्णाष्टम्याम्]

११. हिन्दुत्वं संस्कृतिश्च

अद्य अस्मिन् अवसरे भाषणं कर्तुमाहूतः अहम्। परमत्र भवतामाशा कियत् पूरीक्रियते इत्यस्मिन् विषये सन्देहः मे मनसि। मदीया भाषा न अलंकृता न वा मधुरा यथा आलंकृता राजवधूः मनोरमा, तथा न मदीया भाषा। नारङ्गफलानि विक्रीणानां मार्गात् मार्गं संचरन्ती सामान्य स्त्री इव मे भाषा। सा इव मे भाषा अपि कार्यक्षमा, जनोपयोगिनी च।

'हिन्दु शब्दस्य' मूलम्

हिन्दुत्वं संस्कृतिश्च इति विषयः मया गृहीतः। हिन्दुत्वं नाम किमिति विचारावसरे हिन्दुशब्दो विचारणीयः। अयं हिन्दुशब्दःन स्वदेशीयैः किन्तु परदेशीयैः अस्मत्कृते रचितः। सिन्धोः अस्मिन् तीरे वर्तमाना वयं सिन्धोः परस्मिन् पारे वर्तमानानां दृष्टया सिन्धुपारीणाः जाताः। तदनन्तरमेकदेशग्रहणात् सिन्धुपारीणाः इति शब्दस्य स्थाने सिन्धवः इत्येव शब्दरूपमवशिष्टम्। तेषां विदेशीयानां भाषायां सकारस्य स्थाने हकारः भवति। ततः सिन्धवः वयं हिन्दवः जाताः एवं च हिन्दुशब्दस्य प्रयोगः रूढः।

श्रीसावरकरमहोदयैः कृतायां हिन्दुशब्दस्य व्याख्यायां 'पितृभूः पुण्यभूःश्च' इति शब्दौ स्तः। विशिष्टस्य धर्मस्य अवलम्बिभिः एव इयं भूमिः पितृभूः पुण्यभूश्च मन्येत। तथापि मौलि कार्थेन सिन्धोः एतस्मिन् भागे वर्तमानाः सर्वे हिन्दवः इति ग्राह्यम्।

एतद्देशवैशिष्ट्यम्

धन्याः खलु ये भरतभूमिभागे जाताः। अस्यैव देशस्य महती प्रतिष्ठा यद् अत्रैव देवाः अपि बसतिमिच्छन्ति। हिमालयः अस्य शिरोरत्नम्। दिक्त्रये सागरः अस्य पादप्रक्षालनं करोति। नेदृशो रमणीयो भवति अन्यः देशः। विविधं वातावरणमत्र प्राप्यते। यस्य यादृशं शीतमुष्णं वा इष्टं तत्सर्वमत्र सुलभम्। अत्रैव कृषिप्रसारः सुलभः। कारणान्तरैः अद्य निर्धनोऽयं देशः। तथापि सदैव सुफलः सस्यश्यामलश्च प्रकृतितः। अहो सम्यगाह भगवान् मनुः—

"एतद्देशप्रसूतस्य सकाशादग्रजन्मनः। स्वं स्वं चरित्रं शिक्षेरन् पृथिव्यां सर्वमानवाः॥"

अत्र 'शिक्षेरन्' इति पदे अवधानं देयम्। तैरिदं शिक्षणीयम्। न तु अस्माभिः अध्यापनीयम्। अतः इदं स्पष्टीभवति यद् आक्रमणं नास्य देशस्य स्वभावः। अन्येषां देशानां ये निवासिनः तैः अत्र आगत्य अत्रत्यानां व्यवहारात् शिक्षा लब्धव्या। तथा च ख्रिस्तादिभिः अत्र आगत्य शिक्षा प्राप्ता इति भवति ऐतिह्यम्।

"सेक्यूलर स्टेट"

अद्य सर्वत्र 'सेक्यूलर स्टेट' इति शब्दः श्रूयते। किं तस्य तात्पर्यम्। धर्मविहीनं धर्मातीतं वा इति तु न स्यात् तस्य सम्यग् अर्थः। केषांचन विशिष्टानां लोकानामेव धर्मः राज्यधर्मः माभूत् इत्येव अस्य् तात्पर्यम्। अस्य देशस्य धर्मः मानवधर्मः। धर्मो धारयते प्रजाः। अतएव मानवधर्मः एव अत्रस्थानां जनानां धर्मः। सच हिन्दुधर्मः। रामराज्यमितिशब्दे वर्तमानः रामशब्दः न संकुचितार्थ-प्रतिपादकः। रामशब्दः न विशिष्टं धर्मं सूचयति। अखिलस्य एव विश्वस्य सः आदर्शपुरुषः। अतः रामराज्यमिति शब्दः अत्युदारं कंचन आदर्शमेव राज्यस्य सूचयति। एवं मानवधर्मत्वमेव हिन्दुधर्मस्य सत्यस्वरूपम्।

संस्कृतिशब्दविचारः

भूयान् कालः हिन्दुत्वविचारणे मया यापितः। अधुना संस्कृतिशब्दः विचारणीयः। संस्कृतिशब्दः संस्कारशब्दापरपर्यायः। उभयोः एका एव प्रकृतिः। मानसिकः संस्कारः नाम संस्कृतिः। सभ्यता संस्कृतिश्च इति द्वौ शब्दौ। सभ्यता बाह्या। संस्कृतिः अन्तरंगनिष्ठा। अत्र विचारणीयम्—का हिन्दुसंस्कृतिरिति।

हिंदुसंस्कृतेः वैशिष्ट्यानि—भिन्नेषु अभेदः

भिन्नेषु अभेदः इति अस्याः प्रथमं वैशिष्ट्यम्। काश्मीरमारभ्य कन्याकुमारीपर्यन्तं भाषाकृतिवेषभोजनादिषु भूयान् भेदः। तथापि अत्र सत्सु अपि भेदेषु यद् एकत्वरूपं तदेव अखंडस्य एकराष्ट्रस्य सूचकम्। चतुर्धामसु यात्रा कार्या इति अस्ति आदेशः। सः खलु अखण्डराष्ट्रस्य निदर्शकः।

परमतसहिष्णुता

अनेनैव वैशिष्ट्येन आगतमिदं द्वितीयं वैशिष्ट्यम् भेदेषु सत्सु अपि अभेदं पश्यतां अत्रत्यानां स्वमतभिन्ने परमते सति न कश्चन कोलाहल; आक्रोशः तदभिभवः वा। पाश्चात्येषु यथा विद्यते एकरूपता (Standasrdization) न तथा अत्र। भिन्नाहारव्यवहाराः सर्वैरत्र सह्यन्ते। न तेन संघर्षः उपजायते।

कर्मवादः

भारतवर्षे एव कर्मवादः प्रसृतः। जीवात्मनः संसारस्य पूर्वं परतश्च अवस्थानं भारतवासिनः मन्यन्ते। यत्कर्म मया अस्मिन् जन्मनि लब्धं तन् मम पूर्वकर्मणः फलमिति विचारेण संतोषः संजायते सर्वेषाम्। स्वं कर्म उत्कृष्टतया यद्यहं करोमि तर्हि अन्यस्मिन् जन्मनि अधिकतरं सुखं प्राप्स्यामि इति अस्ति अत्रत्यानां भावना। अत एव स्वे स्वे कर्मणि अभिरताः ते संसिद्धि लभन्ते। स्वकर्तव्यनिष्ठत्वात् तेषु वैमनस्याभावः, विषमताभावः, शान्तिः च आसन् सर्वदा अत्र। अत एव संघर्षः नासीत् वर्गेषु जातिषु वा। संप्रति तु स्वकर्मत्यागात् सर्वत्र संतोषहानिः

(Slow work) इत्यादिरूपिणी। स्वकर्तव्यं फलमनपेक्ष्य एव कार्यमिति आसीद् अत्र उपदेशः। फलमेव अपेक्ष्य यदि कार्यं क्रियते, तर्हि तत्फललाभाय सदुपायानामिव असदुपायानामपि उपयोगः क्रियेत। तत्तु न साधु। फलमनपेक्ष्य स्वकर्तव्यकरणे एव तस्य उभयरूपः उत्कर्षः इति तत्त्वमेव वर्णव्यवस्थायाः मूलम्। प्राचीनतमः अयं देशः। प्रयोगकरणान्तरं सिद्धाः सिद्धान्ताः अत्र शास्त्रेषु संनिहिताः। देशान्तरेषु प्रयोगाः स्युः नाम। नात्र तेषामावश्यकता।

सामाजिकी व्यवस्था

चतुर्थं वैशिष्ट्यम्। परलोककल्पना अत्र वर्तते। अतएव अस्मज्जीवनस्य द्वे अङ्गे प्रवृत्तिमूलं निवृत्तिमूलं च इति। प्रथमे जीवनार्धे, प्रवृत्तिः द्वितीये अर्धे निवृत्तिः। ब्रह्मचर्यं गार्हस्थ्यं च प्रवृत्तिमूलस्य जीवनस्य अंगे। प्रथमे सति एव द्वितीयं साफल्यं भजते। वानप्रस्थं संन्यासश्च निवृत्तिरूपे। वानप्रस्थाश्रमः एव संन्यासाश्रमयोग्यतादायकः। एवं प्रवृत्तिनिवृत्तिभ्यां द्विधा जीवनम्।

जीवनस्य विशिष्टः दृष्टिकोणः

व्यष्टेः जीवनं समाजस्य कृते इत्यपि व्यवस्था अभूत्। 'तेन त्यक्तेन भुञ्जीथाः मा गृधः कस्यचिद् धनम्' इति आदेशः कस्य तत्वस्य सूचकः। अन्येषां आवश्यकता-पूरणानन्तरमेव अहं गृह्णामि इति अस्ति तत् तत्वम्। अवशिष्टं मया भुज्यते इति आसीत् सर्वेषां भावना। न केवलं मनुष्याः परं काककुक्कुरादयः तिर्यञ्चः अपि भुञ्जतामिति। अत एव 'क्यू सिस्टिम्', ब्लेक मार्केट इत्यनयोः नामापि नासीत्। तयैव व्यवस्थया खलु राष्ट्रे शान्तिप्रतिष्ठापना शक्या भवतीति।" ●

[प्रकाशितं 'युगधर्म'-साप्ताहिके, आश्विन—
कृष्णैकादशी २००६ वि० सं०]

१२. मीमांसकः मुरारिमिश्रः

मुरारेस्तृतीयः पन्थाः' इति संस्कृतपण्डित—समाजे प्रसिद्धा जनश्रुतिः। विरुद्धमतद्वयस्य विचारे कस्य अन्यतरस्य मतस्य स्वीकारः तर्क युक्त इति यदा कश्चित् विद्वान् पृच्छ्यते, स च मतद्वयमपि तिरस्कृत्य भिन्नमेव स्वकीयं स्वतन्त्रं मतमुपस्थापयति तदा मीमांसकशिरोमणेः मुरारेः स्मरणं भवति। यतः सः परम्परागत—प्रसिद्धमीमांसकयोः प्रभाकरकुमारिलयोः मतं परित्यज्य विशिष्टविषयेषु स्वकीयं तृतीयमेव मतं स्वीकरोति। अतएव उच्छृङ्खलेन वादिना परिहासविजल्पने मुरारि मिश्रः उपमीयते, यः मम कुक्कुटस्य त्रयः पादाः' इति सामिनिवेश-मुद्घोषयति। परमिदं तुलनाकरणं सर्वथा असमीचीनम्। मुरारेः मतं श्रद्धेयं तर्कसमन्वितं च। अतएव विद्वद्भिः स सप्रश्रयं विमृश्यते। तन्मतं मीमांसाशास्त्रीयचिन्तने विशिष्टं स्थानं अलंकरोति।

मिथिलाभिजनः मुरारिमिश्रः ईसवीय द्वादशशतके ततः किञ्चिन्पूर्वं वा जन्म लेभे इति वाङ्मयेतिहासविद्भिः स्वीक्रियते। यतः मीमांसकाः श्रीकर-वाचस्पति-शङ्कर-पक्षधर-मिश्रप्रभृतयः मुरारिमतोल्लेखं सनामनिर्देशं स्वग्रन्थेषु कुर्वन्ति। त्रयोदशशतकोत्पन्नस्य नव्य-न्यायप्रवर्तकस्य गङ्गेशोपाध्यायस्य सूनुर्वर्धमानः स्वकीये न्यायकुसुमाञ्जलि-व्याख्याने मनसैव ज्ञानप्रामाण्यग्रहण-विषयकं मतं स्पष्टतया मुरारिमिश्रोपजीव्यमिति निर्दिशति। स्वयं मुरारि-मिश्राः दशमशतकोत्पन्नस्य 'नयविवेक-ग्रन्थ-रचयितुर्भवनाथस्य मतमुल्लिख्य तेन स्वविरोधं सूचयति। अतः दशमत्रयोदशशतकयोर्मध्यकाले उपद्वादशशतकमस्य प्रादुर्भावः इति प्रमाण सिद्धम्।

मुरारिमिश्रकृतग्रन्थविचारप्रसङ्ग इदं सखेदं सूचनीयमस्तियत् तथा विश्रुतस्य स्वातन्त्र्येण मतोल्लेखार्हस्य मुरारि मिश्रस्य कोऽपि सम्पूर्णो ग्रन्थो नाद्य दृष्टिगोचरो भवति। केवलं त्रिपादी-नीतिनयनम् एकादशाध्यायाधिकरणं च इत्येतावेव—द्वौ अल्पकायौ लघुग्रन्थौ सम्प्रत्युपलभ्येते। परन्तु मुरारिमिश्रस्य उत्तरकालीन—मीमासाविषयकग्रन्थेषु बहुशो निर्देशनेन भूरिशश्च तन्मतपर्यालोचनेन इदं सम्यगनुमातुं शक्यते यत् तेन जैमिनिसूत्राणां द्वादश लक्षण्याः समीक्षात्मिका व्याख्यान-टीका रचिता भवेत्। तेनैव कारणेन अस्य मीमासादर्शने प्रख्यातग्रन्थकारेषु गणना क्रियते इति विदुषां मतम्।

मुरारिमिश्रस्य तृतीयमतप्रख्यापकत्वं एतन्मतस्यासामान्यत्वम् अभिव्यनक्ति। प्रथमद्वितीयमत-योरुपस्थापयितारौ प्रभाकर-कुमारिलौ इति विद्वत्समाजे सुपरिचितम्। मीमांसा-शास्त्रं खलु विमर्शशास्त्रमिति हेतोः तत्रानेकमतानां खण्डनमण्डने स्वाभाविके एव। अतएव अस्मिन शास्त्रे पदे पदे मतवैविध्यं दृष्टिगोचरीभवति। विशेषतः प्रभाकर-कुमारिलयोः मत-

भेदः। तत्रापि विशिष्टस्थलेषु मुरारिसमर्थितं भिन्नमेव स्वतन्त्रं मतं प्रतिपादितं दृश्यते। तादृश-स्थलेभ्यः कानिचिदुदाहरणानि विषय-स्पष्टीकरणदृष्ट्या निर्दिश्यन्ते।

प्रामाण्यवादो मीमांसाशास्त्रे मूर्धन्यस्थानं लभते। अतएव शङ्करदिग्विजये प्रसिद्ध-मीमांसकस्य मण्डनमिश्रस्य 'धाम कुत्र इति पृष्टवते शङ्कराचार्याय 'स्वतः प्रमाणं परतःप्रमाणं कीराङ्गना यत्र गिरो वदन्ति, इति गृहसङ्केतो वर्णितो दृश्यते। अतः स्पष्टमिदं यत् मीमांसा-शास्त्रे ज्ञानप्रामाण्य-विषये महान् मतभेदः। प्रभाकरः ज्ञानस्य स्वतः प्रामाण्यं मन्यते। ज्ञानं प्रकाशसदृशम्। यथा दीपप्रकाशः दृश्यमानं घटपटादिकम्, आत्मानम् अर्थात् प्रकाशं, तथा प्रकाशाश्रयभूतां ज्वलन्ती दीपवर्तिकां चेति वस्तुत्रयं प्रकाशयति, तथैव इन्द्रियार्थ-सन्निकर्षजन्यं ज्ञानमपि ज्ञेयं (पदार्थम्) आत्मानमर्थात् ज्ञानं तथा ज्ञानाश्रयभूतमात्मामिधेयं आत्मानं चेति ज्ञेयम, ज्ञानं ज्ञातारमिति वस्तुत्रयं समकालमेव प्रत्यक्षं करोति। इदमेव त्रिपुटी-प्रत्यक्षम् इत्यभिधीयते।

कुमारिलमते तु ज्ञानमतीन्द्रियम्। घटज्ञाने जाते ज्ञातो घट इत्यनुभूयते। अर्थात् प्रत्यक्ष-विषये घटे ज्ञातता नामको धर्मं उदेति॥ स एव च प्रत्यक्ष-विषयो भवति। किन्तु ज्ञातता धर्मस्योत्पत्तिः अन्यथा नोपपद्येत, अतः अन्यथानुपपत्तिरूपया अर्थापत्त्या ज्ञानं तत्प्रामाण्यं च सिध्यति। अतः अर्थापत्तिमूलकत्वेन ज्ञानस्य परतः प्रामाण्यं सिद्धं भवति। एतद्विषये मुरारि मिश्रस्य भिन्नमेव मतं दृश्यते। तथा हि विषयेन्द्रिय-सन्निकर्षेण जायमानज्ञानं व्यवसायात्मकं भवति। तदनन्तरं घटमहं जानामीति अनुव्यवसायात्मकं ज्ञानं उत्पद्यते। अनुव्यवसायात्मकं ज्ञानमेव ज्ञानप्रामाण्यस्य जनकम्। एतन्मतत्रयस्य सम्यक् समीक्षणे कृते परस्परभेदः इत्थंभूतः प्रतीयते। 'स्वतः' प्रमाणम् इति पदे स्वं प्रमाप्रमात्वम्—एतत् प्रभाकरमते। 'परतः प्रमाणमिति' पदे परतः अर्थात् प्रमायाः भिन्नायाः सामग्रीत प्रमाणमित्यर्थः। सा अन्यसामग्री ज्ञाततधर्मः अथवा अनुव्यवसायात्मकं ज्ञानम्। प्रथम-विकल्पः कुमारिलमते, द्वितीय-विकल्पः मुरारि मिश्रमते। अतः शुद्धं स्वतः प्रामाण्यं प्रभाकरमते परतः प्रामाण्यं कुमारिल-मुरारि मिश्रयोः मते इति विवेकः।

मुरारिमतस्य अन्यो मतभेदः भ्रमात्मक-ज्ञानविषयप्रतिपादने दृश्यते—रज्जौ सर्पभ्रमे इयंरज्जुः इति इदंविषयकं ज्ञानं प्रत्यक्षविषयतया प्रामाणिकंती किन्तु तत्रैव अयं सर्पः इति सर्पप्रतीतिः पूर्वदृष्टसर्पस्य स्मृतिरूपा। तत्र प्रत्यक्षस्मृत्योः परस्परभेदाग्रहणात् भ्रम उत्पद्यते। रज्जोः प्रत्यक्षं भवति। सर्पस्य स्मृतिः इति रज्जुसर्पयोः नैकं ज्ञानं, किन्तु द्वे विज्ञाने-प्रत्यक्षं स्मृति श्चेति। तयोर्मध्ये अविवेकः एव भ्रममूलम्। स एव अख्यातिः इति उच्यते। मुरारिमिश्रमतं तु अत्र भिन्नमेवास्ति। रज्जुविषयकं ज्ञानं रज्जुत्व-प्रकारकं, सर्पविषयकं ज्ञानं सर्पत्वप्रकारकं भवति। किन्तु यदा रज्जुविषयकं ज्ञानं सर्पत्वप्रकारकं भवति तदा विषय-प्रकारयोः भेदेन तथाविधं ज्ञानं अन्यथाख्यातिः विपरीतख्यातिः इति वा अभिधीयते।

एवमेव पदार्थसंख्या-तत्स्वरूपविषयेऽपि मुरारिमतं अन्येभ्यो भिद्यते। द्रव्य, गुण-कर्म-व्यक्ति-परतन्त्रता-शक्ति-सादृश्य-संख्या इत्यष्टौ पदार्थाः प्रभाकरमते। कुमारिलमते पूर्वं भावा-भावरूपौ द्वौ पदार्थौ ततः अभावचतुष्टयस्य (प्रागभाव-प्रध्वंसाभाव-अन्योन्याभाव-अत्यन्ता-

[४० पृष्ठे द्रष्टव्यम्]

१३. अद्यतनं भारतवर्षम्

अद्यतनभारतवर्षस्य वर्णनावसरे पुरातनभारतवर्षस्य स्मृतिपथागमनं स्वाभाविकम्। तत्रापि इदमवधेयम् यत् भारतवर्षविषये पुरातनाद्यतनयोर्मध्ये न तादृशः कश्चन मौलिको भेदो वर्तते। अत्र सर्वं वस्तु तदेव तदाकारं तद्रूपं च लक्ष्यते। क्वचिद् विषये लक्ष्यमाणोऽपि भेदः केवलं छायाश्रितः एव, न वस्त्वाश्रितः। मानवजीवनस्य विविधरूपाणाम् अपरिवर्तनस्य यथा भारतवर्षे निदर्शनम्, न तथा अन्येषु देशेषु। अस्य प्रधानकारणं देशस्य भौगोलिकी स्थितिः। अत्र ऋतूनां क्रमः पुष्पफलसमृद्धिं तथैव जनयति, यथा पुरातनकाले। कृषीवलाः द्वयोः वलीवर्दयोः साहाय्येन तथैव हलसञ्चालनं वीजवपनञ्च कुर्वन्ति, तथैव सस्य-परिपाके जाते छेदन-मर्दनमार्जनादिकर्मभिः अन्नराशिं सम्पाद्य स्वभाण्डारं पूरयन्ति, यथा पुरातनसमये। धर्मप्रवणो-जनः मूर्तिपूजा-तीर्थयात्रा-दानदक्षिणादिकर्मसु तथैव दत्तावधानो यथा पूर्वम्। भोजनाच्छादन-विधिः सामाजिकोत्सवाः च पुरातनकालीनरूपमेव धारयन्ति। अतएवोक्तं केनापि विदुषा यद् भारतदेशे कालस्य गतिवेगः अतीवमन्दोऽस्ति। संसारस्यान्यभागेषु स्वल्पेनैव कालेन अर्थात् कतिभिरेव दशकैः शतकैर्वा आमूलपरिवर्तनं जातं जायते च। शासनाधिकारिणः उत्पाटयन्ते वैचारिकक्रान्त्या निवासिनां विचारक्रमः परिवर्तितो भवति। वेशभूषादिषु अप्रत्यभिज्ञेयम् अन्यविधत्वं नेत्रगोचरीभवति। भीषणभूकम्पादिप्रकृत्युत्पातैः देशस्य स्वरूपे परिवर्तनं जायते। 'पुरा यत्र स्त्रोतः पुलिनमधुना तत्र सरिताम्'। क्षितिरुहां च घनविरलभावो विपर्यासं गच्छति। परिवर्तिनि संसारे को हि नाम ध्रुवो भवेत्। यत् सत् तत् क्षणिकम् इति बौद्धदर्शनानुसारं सर्वं दृश्यमानं वस्तु अध्रुवमेव। संसारशब्दार्थः 'संसरति यः स संसारः' इति व्युत्पत्त्या जगतः परिवर्तनशीलत्वं दर्शयति। किं बहुना जगत्पदमपि 'गच्छतीति' जगत् इति व्युत्पत्या तमेवार्थं पुष्टीकरोति। परन्तु शाश्वतसत्यमिदं परमतत्त्वं भारतवर्षस्य विषये तन्नियमस्य किञ्चित् शैथिल्यमनुमन्यते। अस्य किं कारणम् इति इदानीं मीमांस्यते।

सृष्टिप्रपञ्चे दृश्यमानेषु अन्येषु देशेषु सर्वेभ्यः पुरातनतमोऽयं देशः। कामं बभूवुः सुमिरि-यन-बैबिलोनियनादिसभ्यताः, परन्तु ताः इदानीं स्मृतिमात्रावशेषाः ध्वंसावशेषरूपावा स्मर्यन्ते। तासां जन्मदेशाः इदानीं महाकाललीलया परोक्षतां नीताः। किन्तु भारतवर्षस्य स्थितिः अन्यत्रादृष्टपूर्वा। अविच्छिन्नप्रवाहेण सृष्टेरादितोऽद्यावधि प्रवर्तमाना एतद्देशसंस्कृतिः सर्वेषा-माश्चर्यस्थानम्।

उत्तरस्यां हिमालयेन पूर्व-दक्षिण-पश्चिमोत्तर-दिग्भागेषु सागरेणावृतायां भारतभूमौ जन्म लब्धुं देवा अपि सकामाः भवन्ति। इतिहासस्य विभिन्नकालेषु विदेशीयैराक्रान्तापि इयं भारतभूमिः सर्वेषां महत्त्वगुणानात्मसात्कृत्य आत्मनः संस्कृतिं समर्धयति। विदेशीयाः अपि अत्र निवसन्तः

स्वदेशीयाः जायन्ते। भूम्याक्रमणदृष्ट्या जेतारोऽपि सांस्कृतिकदृष्ट्या पराजिताः भवन्ति। विभिन्नसंस्कृतिषु सामञ्जस्यस्थापनेन समन्वयविधानेन च भारतीयसंस्कृतिः विभिन्नरूपा प्रतीयते। रूपं रूपं प्रतिरूपा दरीदृश्यते ? विभिन्नैः विभिन्नैर्धर्माचार्यैः परिपोषिता परमतसहिष्णुतागुणेन स्वीयभावम् अर्थात् अस्मिताम् अपरित्यजन्ती भारतीयसंस्कृतिः विश्वसंस्कृतिरूपैव भवति। अत्रत्या व्यक्तिसमाजोभयोन्नतिनिमित्तिका आचारव्यवस्था समस्तविश्वस्य योगक्षेमाय कल्पते।

परन्तु कालमहिम्ना इदानीं कापि परिवर्तिता विचित्रा स्थितिः भारतदेशे समवलोक्यते। दृष्टिपथमागच्छन्त्याः अस्याः स्थितेः अक्षिनिकोचनेन नापलापः समुचितः। अप्रियमपि सत्यं वक्तव्यमेव।

इदानींतनेषु दिवसेषु चतुर्दिक्षु आचारनिष्ठायाः, सिद्धान्तवादस्य, कर्तव्यपरायणतायाः च अभावः प्रत्यहं परिदृश्यते। एतद्गुणानां महत्त्वस्य स्थानं कदाचारेण निष्ठाशून्यतया च गृहीतमिवास्ति। स्वराज्यप्राप्तेरनन्तरं घोष्यमाणस्य धर्मनिरपेक्षवादस्य अधार्मिकवादे पर्यवसानं सञ्जातमस्ति। आचारः परमो धर्मः इतीदानीं सर्वथा विस्मर्यते। मानवजीवनस्य वर्तमानदर्शनम् अध्यात्मवादं परित्यज्य भौतिकवादं समाश्रयते। भौतिकवादस्य सर्वप्रधानं तत्त्वं धनमस्ति। तदेव मानवमहत्त्वस्य निकषत्वेन अङ्गीक्रियते। तदभावे विद्वत्तायाः अन्यविधयोगतायाः वा मूल्यं शून्यमेव। अतः सर्वान् गुणान् परित्यज्य सर्वेऽपि जनाः यदि धनोन्मुखा एव भूत्वा लौकिकोन्नतिमेव परमपुरुषार्थत्वेन मन्येरन् तदा किमाश्चर्यम्।

परन्तु नेयं वाञ्छनीया परिस्थितिः। यतः लोकतन्त्रस्य समाजवादस्य च व्यवस्था आचारनीतिविरहितवातावरणे साङ्कुरैव न भविष्यति पल्लवपुष्पफलादीनां तु कैव कथा। उक्तमस्ति—'धर्मो विश्वस्य जगतः प्रतिष्ठा'। धर्मो धारयते प्रजाः। अत्र सुभाषिते धर्मपदं न साम्प्रदायिकधर्मं नापि बाह्याडम्बरालङ्कृतं धर्मं स्वार्थेऽन्तर्भावयति। धारणाद्धर्म इत्याहुः इति हि तथ्यं वचः।

आधुनिककाले प्रकृतिविज्ञानस्य समाजविज्ञानस्य च योऽखिलव्यापी प्रभावः दृश्यते तेन दर्शनस्य क्षेत्रं धर्मस्य क्षेत्रं च परस्परनिरपेक्षमिव संजातमस्ति। भौतिकजगति सामाजिकजगति च धर्मदर्शनयोः इदानीं स्वातन्त्रिकी स्थितिः स्वीक्रियते।

अद्यतनकाले धर्मक्षेत्रम् अध्यात्मक्षेत्रम् च सीमितं मत्वा जनैः तस्य मानवजीवनव्यापी प्रभावः तिरस्क्रियते। किन्तु नेदमकारणम्। विश्वेतिहासस्य मध्ययुगे धर्मगुरवो राजाश्रिता भूत्वा सदैव शोषितवर्गम् अनात्मीयमिव अमन्यन्त। जन्मना जातिवादस्यातिरेकपूर्णं महत्त्वं कर्मफलवादस्य तर्केण समाधाप न्याय्यं च प्रतिपाद्य निम्नवर्गीयाणां आत्मोन्नत्युद्योगः समाजनेतृभिः नैराश्यगर्ते पातितः। नवीनोपलब्धेन विज्ञानचमत्कारेण मान्यताप्राप्त-पूर्वविचाराणामश्रेद्धयत्वदशा स्वाभाविकी।

अस्मिन् विषये इदं न विस्मरणीयं यत् भारतवर्षस्य संस्कृतौ तत्परम्परायां च विचारस्वातंत्र्यम् आचारे च साङ्कुशत्वं सर्वदैव समाद्रियते स्म। मनुप्रतिपादितस्य धृतिः क्षमा दमोऽस्तेयमिन्द्रियनिग्रहादि दशविधधर्मस्य सर्वकालीनत्वं च समस्तमानवोपयोगित्वं च निर्विवादं

स्वीक्रियते। पुराणोक्तपरम्परानुसारं वर्तमाना दुस्थितिः दुरवस्था च न चिरस्थायिनी, किन्तु विद्युल्लतेव अचिरप्रभा।

भगवद्गीतायां 'यदा यदा हि धर्मस्येत्यादि (भगवतोक्ते) आश्वासनवाक्ये आस्थां श्रद्धां च धारयन्तो वयम् आत्मनो देशे भारतवर्षे शुभोदर्कमेव सर्वं भविष्यति इति विश्वासं कुर्मः। तथास्तु।

[**दिनांके (३-५-१९७०) आकाशवाणी-वार्तावसरे लिखितम्**]

[**पृष्ठ ३७ तः आगतः**]

भावानाम्) भावेन सह गणनाया पञ्चपदार्थाः स्वीक्रियन्ते। मुरारिमिश्रस्तु वेदान्तमतवत् ब्रह्मैव एकमात्रं पदार्थं स्वीकरोति। व्यवहारे तु धर्मिविशेषः (द्रव्यरूपः), धर्मविशेषः (गुणरूपः) आधारविशेषः (इदानीं तदानीमिति कालकृतः), प्रदेशविशेषः (गृहे भूतले इति प्रदेशकृतः) इति धर्मि-धर्म-आधार-प्रदेशभेदोपाधिभिः सह निरूपाधिब्रह्मणः सत्तां स्वीकरोति। इति संक्षेपेण मुरारिमिश्रस्य परिचयः।

[**दिनांके (२८-१-१९७०) आकाशवाणी-वार्तावसरे लिखितम्**]

१४. स्वाधीनता—तस्या उपलब्धयश्च

पारतंत्र्यं महादुःखम्' इति सुप्रसिद्धं सुभाषितम्। विगतानेकशतकेषु दासतापाशबद्धः भारतदेशः अनेकविधाः आर्थिक-राजनैतिकदुर्दशा अनुभवन् विश्वराष्ट्रेषु निम्नस्थानं पतित आसीत्। दासताकालस्य दैर्घ्येण सातत्येन च तस्य दीनहीनदशा अतीव दयनीया जाता इत्यहो महती कालविडम्बना। नीचैर्गच्छत्युपरि च दशा चक्रनेमिक्रमेण इति कालिदासोक्त्यनुसारं चक्रारपंक्तिरिव भारतभाग्यपंक्तिः पुनरुन्नत्यभिमुखी जातेति स्वागतार्हं दशापरिवर्तनम्। देशस्य कर्णधार-नेतृभिः सुदीर्घकालं घोरकष्टमनुभूय महता परिश्रमेण विदेशीयशासनात् द्वाविंशतिवर्षेभ्यः पूर्वं भारतवर्षे स्वतंत्रता अधिगता। तदनन्तरं देशोन्नतिसूचिका या नवोपलब्धयः तासां चर्चा अद्यतन-संस्कृतवार्तायां लक्ष्यमिति सैवेदानीं प्रारभ्यते।

युगपरिवर्तनमिव शासनपरिवर्तनमपि क्रान्तिकारि भवति। अतएव 'राजा कालस्य कारणम् इति विदग्धोक्तिः संगच्छते। शासनक्रमपरिवर्तने न केवलं जनमनांसि पिञ्जरोन्मुक्तविहगा इव स्वच्छन्दतामनुभवन्ति, अपि तु जीवनस्य विविधक्षेत्रेषु भौतिकसमृद्धिसूचकानि परिवर्तनानि परिलक्ष्यन्ते। तथाहि। कृषिप्रधानो भारत देशः। अत्रत्यः प्रजाजनः प्रधानतया कृषिमाध्यमेन स्वजीविकां' सम्पादयति। कृषिफलं मेघवृष्ट्यायत्तमिति हेतोः प्रतिवत्सरं वर्षर्तुकाले जनपद निवासिनः कृषीवलाः निर्निमेषलोचनैः मेघागमनं प्रतीक्षन्ते। ग्रीष्मर्तौ निदाघतापतप्ता भूमिः वर्षाग्रबिन्दून् प्राप्य हर्षरोमाञ्चितेव अङ्कुरिता जायते, कतिपयैरेव मासैः भास्कररश्मिसकाशात् उष्णतां लब्ध्वा भूयसीं सस्यसम्पदं प्रसूते। परन्तु एष सृष्टिनियमो व सर्वदा वाञ्छितक्रममनुसरति। दैवकोपात् अनावृष्टौ सत्यां सैव क्षेत्रभूमिः असञ्जातप्रसवा वन्ध्येव निष्फला संजायते। तदा न केवलं प्रजाजनः खाद्यान्नानुत्पादेन विपन्नतां गच्छति, अपि तु देशस्य गोवलीवर्दादिकं पशुधनमपि क्षुत्तृड्भ्यां व्याकुलं भवत् मृत्युमुखं प्रविशति। एतेनैव कारणेन अनेक प्रदेशा 'देवमातृका': इत्युच्यन्ते। यतस्तत्र वृष्टिकारको देवः एव प्राणधारणसामर्थ्यजनिका माता भवति। इदानीं तेषु स्थलेषु नदी-प्रणालिकाः, जलाशयाः पातालभेदिनो नलकूपाश्च सस्याभिवृद्धयै जीवनदायकं जलं सुलभं कुर्वन्ति। अधिकक्रृष्यु पयुक्तत्वविधानाय कर्षणयंत्राणि भूमिहृदयं विदार्य बीजाङ्कुरणशक्तिं प्रवर्धयन्ति। वपनीयानां बीजानां सवीर्यत्वसम्पादनाय 'खाद' रूपेण ऊर्वरकचूर्णप्रयोगः सस्योत्पादनपरिमाणे आश्चर्यावहां वृद्धिं जनयति। एवंप्रकारेण कृषिविषये प्रादुर्भाविता हरितक्रान्तिः स्वातंत्र्योत्तरकालीनोपलब्धिषु प्राथम्यं भजते।

जलविद्युतो वाष्पविद्युतो वा उत्पादनाय विद्युत्संयंत्राणां व्यवस्थया विद्युत्स्तंभानां ग्रामीणक्षेत्रस्य सुदूरस्थलेषु प्रापणेन ग्रामा ग्रामटिकाश्च विद्युत्प्रकाशप्रकाशिताः कृताः सन्ति

येन न केवलं तिमिराच्छन्नानि कृषकगेहानि प्रकाशवन्ति जातानि, अपि तु कृषकमनांस्यपि हर्षो-त्फुल्लानि परिलक्ष्यन्ते। यतो विद्युद्विस्तारेण लघुकुटीरोद्योगस्य संवर्धने सुकरे जाते जीवन-सुखोपयोगीनि अनेकानेकव्यवहारप्रयुक्तानि वस्तूनि सूपलब्धानि भवन्ति। इदानीं 'रेल' मार्गेण कष्टकर्यो दीर्घयात्राः सौविध्यपूर्णाः संजाताःसन्ति, रात्रौ सुखशायिकार्थं शयनकक्ष-व्यवस्था, यानगतौ वृद्धिः, (यथा एकरात्र्येव दिल्लीतः कलिकाताप्राप्तिः, आकाशयात्रायां कतिपयहोराभिः एव सुदूरस्थल-यात्रासमाप्तिः इत्यादयोऽनेके नवीनोपक्रमाः जनजीवने जीवनसौकर्यमानीय जीवनं जीवनीयं कुर्वन्ति।

आयुर्वेदक्षेत्रे विज्ञानशास्त्रप्रगतिः अनेकदृष्टिभिः कौतुकावहत्वं भजते। भयंकररोगो-पशमोपायाः, सङ्क्रामकव्याधीनां नियमनं, चिकित्सापद्धतिसुधारः इत्यादीनि जनस्वास्थ्य-संव-र्धनसाधनानि उपलब्धानि सन्ति, येन जनानां दीर्घायुष्ट्वं स्वस्थजीवनं च सुलभं संजातमास्ति। स्थिरैरङ्गैःतुष्टुवांसःतनूभिःव्यशेम देवहितंयदायुः'इतिवैदिकप्रार्थनायाःफलमिदानींहस्तगतंमन्यामहे।

देशस्य सर्वेषां निवासिनां समकालमेव समुन्नतिः अभीष्टा इति हेतोः तत्र भेद व्यवहारः अनर्थकरो मन्यते। सवर्णैः सह गिरिजनानामरण्यनिवासिनां च समुन्नयनं, शिक्षाक्षेत्रे, सेवा क्षेत्रे च कर्तव्यकोटावानयनं च न सामान्योपलब्धिः। पण्डिताः समदर्शिनः इति न्यायेन सर्वेषां जनानां व्यवहारे समीकरणं-न वर्गभेदं जनयेत्' इति आधुनिकसिद्धान्तं प्रवर्तयति। धर्म-सम्प्रदाय-जातिलिङ्गमूलकभेदा उपेक्षणीयाः मन्यन्ते। 'स्वे स्वे कर्मण्यभिरतः संसिद्धिं लभते नरः' इति सिद्धान्तपालने परमतासहिष्णुत्वं सर्वथा हेयत्वेन तिरस्क्रियते। सर्वजनहितायैव व्यवहारे सर्वे प्रयत्नाः सञ्चाल्यन्ते। एवंविधः सामाजिक-सुधारविषयको दृष्टिकोणः अन्यतरोपलब्धित्वेन परिगणयितुं शक्यते।

विद्याक्षेत्रेऽपि अभूतपूर्वपरिवर्तनं प्रमोदं जनयति। साक्षरताप्रसारः विभिन्न शास्त्राणा-मुच्चतमस्तरावधि पाठनव्यवस्था, नवीनविद्यापीठसंस्थापनं, छात्रवृत्यादि-विविधसौकर्य-प्रदानं , ज्ञानप्रसारे ज्ञानसंवर्धने च वाञ्छनीयं समुत्कर्षं सूचयन्ति । महिलाशिक्षाविषये इव संस्कृतशिक्षाविषयेऽपि इदानीमनन्यसामान्योऽभिनिवेशः। विद्यालयाय-सर्वस्तरेषु संस्कृता-ध्ययनोत्साह-प्रवर्धनं, आकाशवाणीमाध्यमेन संस्कृतशिक्षण-मनोरंजककार्यक्रम-योजनादि विविधकार्यजातैः जनतायां संस्कृतविषयिणी रुचिः संवर्ध्यते।

किं बहुना। सर्वविधक्षेत्रेषु इदानीं कल्याणकारियोजनाः देशस्य शुभोदर्क व्यञ्जन्ति। 'सर्वं परवशं दुःखं सर्वं आत्मवशं सुखम्' इति न्यायेन स्वाधीनताकाले सर्वोऽपि सम्पाद्यमानः कार्यक्रमः आत्मनः सुखावहो भवति। पराधीनताकाले प्रच्छन्नप्राया भारतीय-प्रतिभा इदानीं स्फुटतरा प्रकाशमागच्छति। अन्तरराष्ट्रीय सम्बन्धेषु भारतवर्षस्यापूर्वं योगदानं सर्वैः स्वीक्रियते। पञ्चशीलस्य अवतारणा भारतवर्षेणैव प्रारब्धा। परमतासहिष्णुत्वं परित्यज्य विश्वबन्धुत्वं प्रोत्साहनीयम्। विवादविषयाः परस्परपरामर्शेण समाधेयाः। तत्र हिंसावादः सर्वथा अननुभन्तव्यः इत्यादयः आदर्शसिद्धान्ताः विश्वराष्ट्रसमाजे भारतवर्षं गौरवपूर्णस्थाने स्थापयन्ति। अतएव प्राचीनकाले इव अद्यापि-एतद्देशप्रसूतस्य सिद्धान्तस्यानुपालनात्। स्वं स्वं चरित्रं शिक्षेरन् पृथिव्यां सर्वमानवा' इत्युपदेशः सार्वकालीनः शाश्वतादर्शी भवितुमर्हति।

दि. (१५-८-१९७१) आकाशवाणीवार्तावसरे लिखितम ।

१५. सत्त्वाधीना हि सिद्धयः

'सत्वाधीना हि सिद्धयः' इति सुभाषितं स्पष्टमपि दुर्बोधमिव प्रतीयते। सत्त्वाधीना इतिपदम् अभिलषितार्थं न सहजतया व्यनक्ति। तत्र सत्त्व पदस्यार्थः पूर्वं निर्धारणीयः। सतो भावः सत्त्वम् इति अस्य व्युत्पत्तिः। तत्र किं नाम सत् इति निश्चेयम्। भगवद्गीतास्थः "सद्भावे साधुभावे च सदित्येवाभिधीयते। प्रशस्ते कर्मणि तथा सच्छब्दः पार्थ युज्यते" इति श्लोकः स्मृति-मुपयाति। सद्भावे, साधुभावे, प्रशस्ते कर्मणि चेति अर्थत्रयेऽस्य पदस्य प्रयोगो गीतानुमतो दृश्यते। तथाहि—अस्तीतिव्युत्पत्या शतृप्रत्ययान्तं नपुंसकलिंगे इदं पदं यत् अस्ति, वर्तते, अस्तित्वं भजते, तस्य वाचकम्। सांख्यशास्त्रोक्त-सत्कार्यवादपदे अयमेवार्थः। कारणे कार्यं सत् वर्तमान भवतीति तस्य तात्पर्यम्। यदेव अस्तितत् सत् इत्यभिधीयते। इति प्रथमार्थः। पुलिङ्गीयस्य सन् इत्यस्य साधुः इत्यर्थः। "सन्त" इति हिन्दी भाषायाम् अयमेवार्थो दृश्यते। 'सज्जन' शब्दे स एवार्थः। अस्तित्वं भजमाना न सर्वे सन्तः, अर्थात् सज्जनाः भवन्ति किन्तु साधुस्वभावाः शिष्टव्यवहारशालिनः सज्जनाः एव सत्पदेनाभिधीयन्ते। सत्पदस्य तृतीयार्थः कः इति विचारे प्रशस्तं कर्म सत्पदेनाभिधीयते। सत्कर्म'-'असत्कर्म' पदयोः अय-मेवार्थः परिलक्ष्यते। न सर्वं कर्म सत्कर्म भवति, किन्तु प्रशस्तं कर्मैव सत्कर्म-पदेन प्रतिपाद्यते। सन्ताश्रयः सर्वोऽपि सन् इति प्रथमार्थः, साधुस्वभावः सज्जन इत्यपरशब्द पर्यायः द्वितीयोऽर्थः। प्रशस्तं निर्दोषम् कर्मेति तृतीयोऽर्थः। एवं प्रकारेण सत्पदेन त्रयोऽर्थाः अभिधीयन्ते॥ किन्तु "सत्वाधीना हि सिद्धयः" इति सुभाषिते" सत्वपदान्तर्गत-सच्छन्दः कमपि विशिष्टमर्थान्तरं बोध-पति। सतो भावः सत्वम्" इति व्युत्पत्तिलब्धस्य सत्वपदस्य कोऽपि विशिष्टोऽसामान्यः अर्थः। सत्वं नाम कोऽपि व्यक्तेः विशेषगुणः, व्यक्ति-प्रतिभा व्यक्तित्वमिति यावत्। आंग्लभाषायां 'पर्सनालिटी' पदवाच्यः व्यक्तिविशेष इत्यर्थः अत्राभिप्रेतो भवति। स च विशेषगुणः न सर्वत्र सुलभः। सर्वेऽपि जनाः न तादृशव्यक्तित्वशालिनः। विशिष्ट एव कश्चन नरः सत्त्वगुणान्वितो दृश्यते। सामान्यजनापेक्षया स सुतराम् असामान्यः दुर्लभ इति यावत्। तस्य व्यक्तित्वं विशिष्टं. भवति। जगति प्रमुखा नराः नेतारः इत्यभिधीयन्ते, तेषु यः नेतृत्वगुणो भवति स सदित्यभि-धातं शक्यते। तदेवम् सत्त्वाधीना हि सिद्धयः इति सुभाषितेन अयमेवार्थविशेषः प्रतिपाद्यते यत् सिद्धिः, अर्थात् सफलता, व्यक्तिविशेषे एव दृश्यते न सर्वत्र। सिद्धयः सत्त्वाधीनाः सन्ति।

क्रियासम्पादने कर्ता करणं चेति द्वयमपेक्ष्यते। कर्त्ता करणसाहाय्येन क्रियां साधयति। यथा देवदत्तः खड्गसाहाय्येन शत्रुं हन्ति। शत्रुहननरूप-क्रियायाः देवदत्त-कर्तृरूपः प्रधानः, देवदत्तस्य खड्गः कर भृशमुपकारकम्। किन्तु केवलम् करणेन खड्गेनैव क्रियासिद्धिर्न सम्भ-

वति। करणान्तरेण वाणेनापि शत्रुहननस्य सुशकत्वात्। क्रियासिद्धि: कर्तुरधीना न करणाधीनेति स्पष्टमेव। स एवार्थः सत्त्वाऽधीना हि सिद्धिः इति सुभाषितेन प्रतिपाद्यते।

क्रिया-सिद्धिः सत्वे भवति महतां नोपकरणे इति सुभाषिते स एवार्थः स्पष्टतरं लक्ष्यते। महतः क्रियासिद्धिः तेषां सत्त्यम् आश्रित्य जायते। नोपकरणानि कार्यसिद्धि-जनकानि। सत्स्वपि उपकरणेषु सिद्धि: अर्थात् साफल्यं न निश्चितम्। यतः उपकरणानि साधनानि-न ऐकान्तिक रूपेण आत्यन्तिक-रूपेण वा सिद्धिं साफल्यं न जनयन्ति। सिद्धिप्राप्तये सत्त्वम् अर्थात् नेतृगुणाः अपेक्षिता भवन्ति। उदाहरणरूपेण अनेके श्लोकाः "क्रियासिद्धिः सत्त्वे भवति महतां नोयकरणे' इति चतुर्थ-पाद-समस्यापूर्तिरूपेण संस्कृतसाहित्ये सुप्रसिद्धाः सन्ति। तेष्वेकः श्लोकः अत्रोद्ध्रियते—"रथस्यैकं चक्रं भुजग-यमिताः सप्त तुरगाः। निरालम्बो मार्गश्चरणविकलः सारथिरपि। रविर्यात्येवान्तम् प्रतिदिनमपारस्य नभसः। क्रियासिद्धिः सत्त्वे भवति महतां नोपकरणे।"

अयम्भावः। प्रतापशाली भगवान् भास्करः स्वतेजसा सकलं जगदभिभवति, अनन्य जुष्टं महत्वं च लभते। कविकालिदासः "भानुः सकृद्युक्ततुरंग एव" इत्युक्त्वा भगवतः सूर्यस्य ऐश्वर्यं प्रशंसति। एतन्महामहिमशालित्वम् सूर्यस्य स्वनिष्ठगुणविशेष-माहात्म्येन प्राप्यते। सहायकानां करणादीनां तत्रोपयोगो न प्रामुख्येन भवति। एष एव भावः उपर्युक्तश्लोके विशदरूपेण निरूप्यते। तथाहि—सूर्यो येन रथेन समस्तं सौरमण्डलम् प्रकाशयति-तस्मिन् एकमेव चक्रम्। रथवाहकाः अश्वाः सप्त अर्थात् विषमसंख्याकाः सन्ति। अत्र सप्तेति संख्यायाः समभावाभावः वैषम्यं-अर्थात् विषमत्वं साहित्यिकवर्णनदृष्ट्या वैगुण्य सूचकम् इतिकविना ध्वन्यते। तेप्यश्वाः न स्वतंत्राः किन्तु भुजगयमिताः, सिर्पवेष्टिताः इति निगडवद्धत्वेन स्वक्रियाकरणे असमर्थाः। नेदमेव, सूर्यस्य अरुणनाभा सारथिः अनूरुःउरू रहितः चरणविकलः इतिहेतोः तस्यापि स्वक्रियाकारिकौशलम् व्याहृतमिति महान् अनर्थः। नेदमेव, सूर्यस्य रथमार्गोऽपि न सुगमः, न सौकर्यं धारयति। यतः आकाशस्थो मार्गः निरालम्बः आधाररहितः इति हेतोः रथस्य गतिः, नितान्तमसंभूता। एवं सत्यामपि अनर्थ-परम्परा संकुलाया स्थितौ भगवान् भास्करः प्रत्यह मपारस्य नभसः पारं निश्चप्रचं गच्छति इत्यत्र को हेतुः? सूर्यस्य सत्त्वम् अर्थात् विशिष्टव्यक्तित्वं हेतुः सूर्यस्य उपकरणानि, रथ,—अश्व-सारथि-मार्गादीनि सर्वाणि अनुपयुक्तोपकरणानि क्रियासाधकतां न भजन्ते। अतः सूर्यस्य स्वीये वैशिष्ट्ये अर्थात् सत्वे क्रियासिद्धिः तिष्ठति, न तूपकरणेषु इति साधूक्तं क्रियासिद्धिः सत्त्वे भवति महतां नोपकरणे।

अन्येष्वपि क्षेत्रेषु एतादृशी स्थितिः द्रष्टुं शक्यते। भारतवर्षस्य इतिहास एवात्र निदर्शनं भवितुमर्हति। स्वातंत्र्यान्दोलनसमये कांग्रेससंस्थया विदेशीयैः शासकैः सह संघर्षं कृत्वा स्वराज्यं लब्धमिति सर्वविदितमेव। तस्मिन् संघर्षे अहिंसाव्रतधारिणः कांग्रेसीयाः निरस्त्राः आसन्। विदेशीयशासकास्तु अस्त्रशस्त्रैः समवेताः हिंसामत्यजन्तः विजयायोपयुक्तैः सर्वोपकरणैः सहिता अपि राष्ट्रपितुः गान्धीमहात्मनः वैयक्तिकमहिम्ना समाक्रान्ताः पराजयमलभन्त। तत्र कांग्रेसीयानां सत्त्वमेव विजयहेतुतां गतम् इति सर्वविश्रुतम्। अतः तत्रापि उपकरणापेक्षया सत्त्वस्यव प्रतिष्ठा दरीदृश्यते।

सत्वशाली पुरुषः एकाक्यपि विजयश्रियं स्वाभिमुखं समाकर्षति। असत्यशालिनो जनसंमर्दा अपि पराभवं व्रजन्ति। तत्र संख्यायाः तादृशम् महत्वं न यादृशं गुणस्य। अयं गुणपरिमाणयोः परस्पर-भेदो विजयपराजययोनिर्णायको भवति। एकश्चन्द्रः तमोहन्ति न च तारागणोऽपिच। संख्यैकत्वं बहुत्वं वा अकिञ्चित्करम् सिद्धिप्रदायकम् चन्द्रस्थ सत्त्वम् प्रकाश-प्रसारण क्षमं भवति। खद्योतवत् अल्पप्रकाशः तारागणः बहुलसंख्येऽपि तमोनिवारणेऽसमर्थो भवति। विभिन्नपशुसंकुले वने यत् मृगेन्द्रस्य मृगेन्द्रता न संख्यामूलिका। विक्रमार्जितराज्यस्य स्वयमेव मृगेन्द्रता। खलु वने कश्चन मृगराजस्य राज्याभिषेकं करोति, स्वविक्रमेण सर्वान् पराभूय स्वकीयराजपदार्हतां साधयति। तस्य सर्वातिशापि शौर्यं तत्र निमित्तम्।

संसारेऽस्मिन् सर्वत्र उच्चनीचभावः परिदृश्यते। कश्चन स्वसत्त्वकारणेन उन्नतपदं भूषयति, सर्वमान्यश्च भूत्वा सर्वैरपि श्रेष्ठत्वेन स्वीक्रियते। अन्ये तथाविध विशेषगुणहीनाः सन्तः सामान्यपदलाभेनैव आत्मानं धन्यं मन्यन्ते। कृतार्थतां चानुभवन्ति। अत्र भेदः किंनिमित्तः विशिष्टव्यक्तित्वरूपसत्वस्य भावाभावौ एव तत्र निमित्तम्। तत्सत्त्वे सर्वमपि क्रियाजातं सफलतां गच्छंति। तदभावे तु फलोन्मुखमपि कार्यं विफलं संजायते। तदा क्रियासाधकान्यपि उपकरणानि अनुपकरकानि सम्पद्यन्ते। अनुकूलान्यपि निमित्तानि विपरीतानि जायन्ते। वैपरीत्येतु अकिंचित्करवत् प्रतीयमानानि उपकरणानि सर्वेष्टसम्पादकानि भवन्ति। दृश्यताम् क्रोधं प्रभो संहर संहरेति देवप्रार्थनामुपेक्षमानस्य रुद्रस्य कोपेन भस्मावशेषतां नीतो मदनः सर्वं जगत् वशीकरोति। दग्धशरीरत्वेन सर्वथा निरालम्बः सामर्थ्यहीनश्च कामदेवः। तस्य धनुः कोमलपुष्पनिर्मितम्। ज्या चलन्मधुकरश्रेणीमयत्वेन शिथिलबन्धा। शरः अपि चंचलाक्षीनाम-विश्वसनीयनेत्रैककोणत्वेन सूक्ष्मरूपः। सुहृच्च जडात्मा हिमकरः। सत्यामप्येवं विपरीतस्थितौ चन्द्रः स्वसत्त्वस्य महिम्ना त्रिभुवनं व्याकुलयति इत्यहो विस्मयावहं कामदेव शौर्यम्। सर्वातिशायिवीर्यशालिषु महाजनेषु अप्रतिमं कामदेवस्य उदाहरणम्। एतदेव सर्वं भावजातं मनसि निधाय उपसंहरन् कविः शिखरिणी-छन्दसा स्वाभिप्रायं व्याजहार—

"धनुः पौष्पं मौर्वी मधुकरमयी चञ्चलदृशाम्। दृशां कोणो वाणः सुहृदपि जडात्मा हिमकरः। तथाप्येकोऽनङ्गस्त्रिभुवनमपि व्याकुलयति। क्रियासिद्धिः सत्त्वे भवति महतां नोपकरणे।'

सत्त्वे क्रियासिद्धिर्भवतीति समानार्थमेवेदं सुभाषितम्–'सत्त्वाधीना हि सिद्धयः। इत्यलं पल्लवितेन।

[दिनांके (२२-७-१९७२) आकाशवाणी वार्तावसरे लिखितम्—]

१६. कः परः प्रियवादिनाम्

गीतायां निर्दिष्टाः इष्टानिष्टोपपत्तिषु समचित्ताः स्थितप्रज्ञाः विरला एव जना जगति भवन्ति। सर्वोऽपि जन इष्टं लब्ध्वा सुखमनुभवति। इष्टः प्राप्तये सदेव यतमाना नराः इष्टं श्रोतुं द्रष्टुंवा नितरां समुत्सुकाः भवन्ति। अनिष्टाच्च परावर्तन्ते। "भद्रं कर्णेभिः शृणुयाम देवा भद्रं पश्येमाक्षभिर्यजत्राः" इति महनीये वैदिकमंत्रे प्रार्थना क्रियते यत् हे देवाः वयं स्वनेत्राभ्यां भद्रमेव पश्येम, कर्णाभ्यां च भद्रमेव शृणुयाम। प्रियसमाचारश्रवणं प्रियवस्तुदर्शनं च सर्वेषां प्रियं आनन्दावहं च भवति। अतिएवोक्तं बाणकविना यत् को-हि-नाम प्रियं नाभिलषति इति।

एवं प्रियस्य अभीष्टत्वे सिद्धे जाते प्रियवचनस्याभीष्टत्वं सुतरां सिद्धमेव। प्रियवचन-स्याभीष्टत्वे स्वीकृते प्रियवादिनो जनस्यापि अभीष्टत्वम् उपपन्नं भवति। अतएव प्रियवादिनः सर्वत्र समीह्यन्ते अभिनन्द्यन्ते च। सर्वे जनाः प्रियवादिनं जनं मित्रवत् मन्यन्ते। तेन सहमित्रवत् व्यवहरन्ति। प्रियवादिनः जनस्य सर्वं जगत् सुहृत्समितं भवति। एतदेव आदर्शाचरणंमत्वा यजुर्वेदे पठयते मित्रस्याहं चक्षुषा सर्वाणि भूतानि समीक्षे। मित्रस्य चक्षुषा समीक्षामहे' इति। सकलमपि जगत् आत्मनोऽनुकूलं कर्तुम् इदं रामबाणौषधिः यत तथा व्यवहतव्यं यथा अस्माकं आचरणेन सर्वे प्रीताः भवेयुः। प्रीतो हि जनः न वैरमनुबघ्नाति। किन्तु सौहार्ददृष्टिं धारयति। सौहार्द- वातावरणे सर्वथा निवासं कुर्वन् नरः न जगतो विरज्यति, नापि कञ्चन द्वेष्टि। अजातशत्रुर्हि सः जने मन्यते। तदेवं प्रियवादिनां न कोऽपि विरुद्धमाचरति, शत्रुर्वा भवति। तस्मात् कारणात् एतत्सुभाषितं प्रथितं यत् 'कः परः प्रियवादिनाम्।'

इदानीमिदं विचार्यते। जनाः प्रियं वदेयुः इति स्वीकृतम्। परं सर्वदा प्रियं, सत्यं व भवति। बहुशः प्रियमनृतमपि भवति। तत् किं प्रियभाषणाग्रहे प्रसंगे असत्यं वक्तव्यम्, अथवा असत्यप्रियं परिहरणीयं। अपरिहारे प्रियवादिनाम् असत्यभाषणप्रसङ्गः समापतेत। सत्यभाषणा-ग्रहे तु अप्रियभाषणस्य संकटः अनिवार्यः। एवं महति विरोधे समागते किमस्भामिः कर्तव्यम्? सत्यं परिहरणीयम् कटु वा भाषणीयम्। यदि तूष्णीं भावानुसारणे कार्यनिर्वाहः स्यात्, तर्हि इष्टं नः समीहितं। न कोऽपि तत्र विसंवादः। धर्मशास्त्रकाराः अपि कथयन्ति सत्यं ब्रूयात् प्रियं ब्रूयात् न ब्रूयात्सत्यमप्रियम् प्रियंच नानृतं ब्रूयात् एष धर्मः सनातनः। तत्कालोचितधर्मस्य प्रतिपादनं कार्य निर्वाहकं सौविध्यावहं भवेन्नामने किन्तु सर्वकालीनधर्मप्रतिपादनमेव धर्मशास्त्रस्य कर्तव्यमृ अस्ति। शाश्वतधर्मः सनातनधर्मः यः सना अर्थात् सर्वदा त्रिकालाबाधितरूपेण उपयुज्यमानः धर्मः सनातनो धर्मः। प्रियसत्ययोर्मध्ये विरोध संकटेसमागते कः अनुसरणीयो धर्मः इति अस्मिन् श्लोके निर्दिश्यते। सत्यं ब्रूयात् प्रियं बूयात् इति प्रथमः कल्पः। यदि वक्तव्यं वस्तु; सत्यं परन्तु अप्रियं स्यात्, तदा किं कर्तव्यम्। तत्र अनेन श्लोकेन समाधीयते यत् किमपि न ब्रूयात्। परिहृत्तरेत्र

भाषणम्। मौनमेवावलम्बेत। किन्तु कदापि अप्रियं न वदेत्। एवमेव यदि कदाचित वक्तव्यं प्रियं, परन्तु असत्यं स्यात् तदा किं कर्तव्यम। पूर्वप्रश्नेसत्यस्थ प्रियेण विरोधः आसीत अस्मिन् प्रश्ने तु प्रियस्य सत्येन विरोधः। तथाहि, यद् वक्तव्यं अस्ति, तत् प्रियं, किन्तु असत्यमस्ति। तदा किं कर्तव्यम्? सनातनधर्मः उपदिशिति प्रियं च नानृतं ब्रूयात्। किमपि न ब्रूयात् इति भावः। अर्थात् तथाविधस्थलेऽपि भाषणं परिहरेत्, मौनमेवावलम्बेत। किन्तु यदि ब्रूयादेव तर्हि यद् ब्रुयात तत् सत्यं प्रियं च उभयमपि स्यात्। अतएव उक्तं 'सत्यं' ब्रूयात्--प्रियं ब्रूयात् प्रियसत्ययोः परस्परविरोधे अन्यतर्राषिये आग्रहं न कुर्यात्। एककालावच्छेदेन उभयमपि सहैव आश्रयणीयम्। एकान्तवादानेकान्तवादर्मध्ये अनेकान्तपक्षः श्रेयान् उक्तं हि योह्येकसक्तः स नरो जघन्यः अर्थात् केवलं सत्यं केवलं प्रियं वा भाषमाणो नरः जनैः तिरस्क्रियते। जनतायां संमानस्य आदरस्य च प्राप्तये इदं परमावश्यकं यत्सत्य भाषणं प्रियभाषणात्मकमेव साकमेव स्यात्। तथा सत्येव एव जनप्रियता लोकसम्मानः च लभ्यते। 'न ब्रूयात् सत्यमप्रियम्, तथा प्रियं च नानृतं ब्रूयात् इति श्लोकस्थे वाक्यद्वये इदमेव श्रेयस्करम् उपादेयं च तत्त्वं प्रतिपादितमस्ति।

एवंप्रकारेण सत्यप्रिययोः परस्पर-सम्बन्धे अन्यतरस्य अपरित्याज्यत्वं च प्रतिष्ठाप्येदानीं हितप्रिययोः सम्बन्धो निरूप्यते। तथाहि, प्रियमपिद्विविधं सम्भवति। हितमहितं च। तत्र हितात्मकं प्रियं वक्तव्यम्, अत्र न कस्यचिद् विचिकित्सा। विचिकित्सा उदेति तदा, यदा प्रियस्य हितेन यौगपद्यं नास्ति। भवति तत्र सन्देहः अहितं प्रियं ब्रूयात् न वा एतादृशे स्थले। अहितं ब्रूयात् इति न कश्चित् उपदेक्ष्यति। प्रियं ब्रूयात् इत्युपदेशे सम्मतेऽपि अहितं ब्रूयात् इति न कोऽपि अनुमन्यते। अतः अहितं यदि प्रियं तर्हि न ब्रूयात् इन्येव निश्चेतव्यं स्यात्। हितं प्रियम् इति उभयमपि यौगपद्येन मनसि विचार्य वदेत् इति सर्वसम्मतः पन्थाः। परन्तु नेदं सुकरम्। तथाविधं प्रियहितयोः योगपद्यं क्वचिदेव लभ्यते। अतएव सुभाषितमिदं महाकवि-भारविन्धं साग्र हमुपन्यस्तम् "हितं मनोहारि च दुर्लभं वचः। मनोहारि अर्थात् प्रियम्।तदेवं सत्यप्रिययो र्युग्मवत् हितप्रिययोरपि युग्मम् उपादेय कोटौ गण्यते। अभेदमपि अवधेयम्। यौगपद्यन प्रियहितयोः परस्परसम्बन्धस्य स्पृहणीयत्वेऽपि यथा प्रियं हितं च वचो दुर्लभं, तथैव अप्रियहितस्य श्रवणमपि जन्नानामनभिलषितं भवति। न कोऽपि अप्रियहितं श्रोतुं बद्धारो दृश्यते। तदेवं अप्रियहितस्य यथा वक्तारो दुर्लभाः, तथा श्रोतारोऽपि। अतएवोच्यते नीतिकारैः—अप्रियस्य च पथ्यस्य वक्ता श्रोता च दुर्लभः। पथ्यमर्थात् हितम्। रोगिणाम आतुराणामुप चारे औषधसेवनेन सह किंचिदन्यदपि नियम्यते, किं भोक्तव्यम् रोगिणा हति। यदेव भोज्यत्वेन विधीयते तदेव पथ्यमिति कथ्यते। तस्य पथ्यस्य खलु विशिष्टो महिमा। एवं निर्दिष्टमायुर्वेदशास्त्रे, पथ्ये सति गदार्तस्य किंमौषधनिषेवणैः। पथ्योऽसति गदार्तस्य किमौषधनिषेवणैः इति। पथ्यसेवनाभावे औषधसेवनं व्यर्थप्रायम्। पथ्यसेवने कृते तु औषध सेवनस्य आवश्यकतेव क्षीयते। एवंप्रकारेणः पथ्यस्य हितावहत्वं सूपपन्नम्। अथेदानीं प्रियभाषणस्य विवेचने इदमपि विचारपथमवतरति---यत् प्रियं कीदृशं स्यात्–क्षणिकप्रियं, सर्वकालीनप्रियं वा? नेदं तिरोहितं बुद्धिमतां, यत् किंचित् वस्तु प्रियं भवति किन्तु आपातप्रियमेव तत् अस्ति। परिणामे तस्य प्रियत्वं लुप्यते। अपरं वस्तु तु वर्तमानकाले प्रियं अस्त्येव परन्तु भविष्यत्कालेऽपि तत प्रियं

स्थास्यति। कालभेदेन तत्र भेदो न भवति। एवंविधस्थ द्विविधप्रियस्य उपादेयत्वानुपादेयत्व विचारे द्वितीयविधं प्रियमेव स्वीकार्यम्, आपाते प्रियं पर्यन्तेऽप्रियं कथमपि प्रियत्वेन न ग्राह्यम्। तस्य वैरस्ये पर्यवसानात्। संप्राप्तायां विरसतायां प्रियभाषणजन्यं सौहार्दमपि वैरे परिणमते। अर्थात् तथाविधप्रियवदिनो जनस्य शत्रवो न असम्भूताः। ततश्च कः परः प्रियवादिनाम्' इति मूलवाक्यमेव विप्रतिपन्नं स्यात्। तदेव मुपपन्नंयत् सर्वकालीनप्रियवादिनो जनस्य शत्रवो न भवन्ति। कः परः ? अर्थात् न कोऽपि परः इति निषेधे तात्पर्यम्। प्रश्नमुखेन निषेधस्येदं सुभाषित-मुदाहरणम्। इत्यदो विचित्रः संस्कृतसाहित्ये सुभाषितस्य वक्रोक्तिप्रकारः इति शम्।

[दिनांके (९-१२-१९७२) आकाशवाणी वार्तावसरे लिखितम]

हिन्दी-निबन्धावली

⊙

वेद

⊙

व्याकरण

⊙

साहित्य

⊙

दर्शन

⊙

विज्ञान

⊙

इतिहास तथा शोध

⊙

विविध

⊙

संस्मरण

⊙

समीक्षा

१. वेद : इतिहास या साहित्य ?

भाषाशास्त्रियों का यह सर्वमान्य मत है कि विश्व में आज जितना भी लिखित साहित्य हमें मिलता है, उसमें ऋग्वेद सबसे प्राचीन है। प्राचीनता, विषय-व्यापकता और काव्य-सौन्दर्य सभी दृष्टियों से समस्त सभ्य साहित्य में ऋग्वेद अग्रगण्य है।

ऋग्वेद किसी एक काल-विशेष, स्थान-विशेष, व्यक्ति-विशेष, कुल-विशेष की रचना नहीं है। बल्कि संकलन-समय के पूर्व के अति विस्तृत कालखण्ड में, विभिन्न स्थानों में, विभिन्न कुलों में, भिन्न-भिन्न व्यक्तियों के द्वारा, समय-समय पर स्वयं स्फूर्ति से नानाविध विषयों पर जो रचनाएँ की गई थीं, उनमें से कुछ का—ध्यान रहे कुछ ही का—जो संकलनकर्ता की दृष्टि से अत्यन्त उपादेय और अविस्मरणीय थीं, संकलन आज के ऋग्वेद में पाया जाता है।

यह सर्वमान्य सिद्धान्त है कि प्रत्येक ग्रन्थ अपने युग का प्रतिबिम्ब होता है। ऋग्वेद इस नियम का अपवाद नहीं है। इसकी ऋचाओं में भी तत्कालीन समाज और उसके इतिहास की विश्वसनीय सामग्री निहित है। उसके आधार पर ऋग्वेदकालीन समाज और इतिहास का चित्र खींचा जा सकता है। ऋग्वेद में हम आर्यों को दस्यु, दास, असुर आदि अनार्य जातियों के विजेता के रूप में देखते हैं। वे अभी तक समस्त भारत में नहीं फैल पाये थे। उनके सप्तसिंधु प्रदेश में गंगा नदी पूर्वी छोर पर थी। वशिष्ठ, विश्वामित्र आदि कुलगुरुओं की अध्यक्षता में आर्यों के अनेक वंश इस प्रदेश में प्रतिष्ठापित हो चुके थे। यह सब कार्य बिना युद्ध या रक्तपात के हुआ हो यह बात नहीं। इसके लिए दीर्घकालीन संघर्ष हुए थे। दिवोदास के पुत्र सुदास के 'दाशराज्ञ युद्ध' का हृदयग्राही वर्णन ऋग्वेद में आया है। पाँच आर्यवंशी और पाँच अनार्यवंशी राजाओं के एक सम्मिलित संघ ने सुदास पर आक्रमण किया था किन्तु वशिष्ठ के प्रभाव से सुदास विजयी हुआ। साठ हजार दुहृचु और ६ सौ अनु इस युद्ध में खेत रहे। इसी प्रकार वेदों की सहायता से सामाजिक स्थिति का भी चित्रण किया जा सकता है। आर्य लोग रथों पर चढ़ते थे। गोपालन और कृषि उनके मुख्य व्यवसाय थे। सोम और सुरा का पान, एक धार्मिक विधि के रूप में अनुमत था। पश्चिमीय देशों से समुद्र द्वारा उनका व्यापारिक सम्बन्ध था। ऋग्वेद में समुद्र शब्द अनेक बार आया है। आर्यों का सप्तसिंधु प्रदेश एक उपजाऊ भूमि में था। इसी से लोग सुखी और समृद्ध थे। सत्य और व्यवस्था का आदर किया जाता था। व्यभिचार, चोरी और डाका, बुरे व्यसन माने जाते थे। ऋग्वेद काल में स्त्रियाँ, उत्तर काल की अपेक्षा, अधिक आदरपात्र और स्वतंत्र मानी जाती थीं। वे न केवल यज्ञ कर्म में भाग लेती थीं, बल्कि वैदिक मंत्रों की रचना भी करती थीं। मंत्रपाठ या अग्नि में आहुति के द्वारा देवताओं

की आराधना की जाती थी। आर्य लोग वेदों से वीर पुत्र, पशु और सुवर्ण का आशीर्वाद चाहते थे। जीवन में आनन्द का अनुभव और रुचि होने के कारण वे पलायनवाद या वैराग्य मार्ग को नहीं मानते थे। उनके मनोरंजनों में रथ दौड़ाना, द्यूत, नृत्य, संगीत आदि को प्रमुख स्थान था।

अब वेदों के साहित्यिक पक्ष को देखना चाहिए। सृष्टि के आदिम युग के समान, ऋग्वेद की काव्यकला सीधी-सादी और अकृत्रिम है। उसमें शब्दों की बनावट नहीं। अर्थ का छल नहीं। ऋग्वेद का कवि सीधे-सादे शब्दों में अपने हृदय को सामने रखता है। ऋग्वेद के प्रथम सूक्त में कवि अग्निदेव से प्रार्थना करता है :

स नः पितेव सूनवेऽग्ने सूपायनो भव। सचस्वा नः स्वस्तये ॥१।१।९
यदिन्द्राऽहं यथा त्वमीशीय वस्व एकइत्। स्तोता मे गोषखा स्यात् ॥ ८।१४।१
यदग्ने मर्त्यस्त्वं स्यामहं मित्रमहो अमर्त्यः। सहसः सूनवाहुत ॥ ८।१९।२५
न त्वा रासीयाभिशस्तये वसो न पा पत्वाय सन्त्य।
न मे स्तोतामतीवा न दुर्हितः स्यादग्ने न पापया॥ ८।१९।२६

"हे अग्नि, तुम मेरे पिता के समान हो, इसलिए मैं जब चाहूँ तुम्हारे पास एक पुत्र की तरह सीधे आ सकूं, ऐसी कृपा करो। मेरे कल्याण के लिए तुम सदैव तैयार रहो।" ऋग्वेद का कवि देवता को अपने निकट की वस्तु समझता है, ऊँच-नीच या सेव्य-सेवक का भाव नहीं मानता। तभी तो वह कहता है—"हे इन्द्र, यदि मैं तुम्हारे समान धनी होता, तो अपने भक्तों को पशुओं की कमी न होने देता।" (ऋ० ८.१४.१) "यदि मैं अमर होता और तुम मर्त्य होते, तो हे अग्निदेव, तुम देखते कि तुम और अन्य भक्तगण शाप, गरीबी, अभाव, बीमारी के कष्ट को कभी न झेलने पाते।" (८.१९.२५) उषाकाल के प्राकृतिक सौन्दर्य का वर्णन कितना सजीव और कवित्वमय है, देखिए :

एषा शुभ्रा न तन्वो विदानोर्ध्वेव स्नाती दृशये नो अस्थात्।
अप द्वेषो बाधमाना तमांस्युषा दिवो दुहिता ज्योतिषागात् ॥५।८०।५
एषा प्रतीची दुहिता दिवो नॄन्योषेव भद्रानि रिणीते अप्सः।
व्यूर्ण्वती दाशुषे वार्याणि पुनर्ज्योतिर्युवतिः पूर्वथाकः ॥५।८०।६

"स्वर्ग की कन्या, उषा रात्रि के अंधकार को दूर करती हुई हमारे सामने आ खड़ी है। सद्यस्नाता वधू के समान अपने अंग-प्रत्यंगों के सौंदर्य को वह समझती है। इसी से तो वह सीधे तनकर खड़ी है, ताकि हम उसका पूर्ण दर्शन कर सकें।" दूसरी ऋचा में कवि कहता है : "शुभ्रशीला वधू के समान, स्वर्गकन्या उषा, लोगों के सामने सर झुकाये अपना सौन्दर्य दिखा रही है। अपने भक्तों को वरदान देती हुई, उषा आज भी हमेशा की तरह प्रकाश लेकर आई है।" वास्तव में उषा के वर्णन में काव्यकल्प का मनोरम चित्रण मिलता है। ओजस्वी तथा ज़ोरदार वर्णन के लिए इन्द्र अपूर्व है। सोमपायी, वज्रबाहु और वज्रधारी इन्द्र को कौन नहीं

जानता ? वरुण देव के सूक्तों में एक दूसरा ही वातावरण है। वहाँ नैतिक आधार के प्रति निष्ठा है। ऋत और सत्य के प्रतिष्ठापक वरुण देव के सम्मुख कवि का हृदय भयभीत और पश्चात्तापपूर्ण है। मानवसुलभ कमज़ोरियों का हृदयग्राही वर्णन है। कवि कहता है :

अर्यम्यं वरुण मित्र्यं वा सखायं वा सदमिद्भ्रातरं वां।
वेशं वा नित्यं वरुणारणं वा यत्सीमागश्चकृमा शिश्रयस्तत् ॥५।८५।७
न स स्वो दक्षो वरुण ध्रुतिः सा सुरा मन्युर्विभीदको अचित्तिः।
अस्ति ज्यायान्कनीयस उपारे स्वप्नश्चनेदनृतस्य प्रयोता ॥७।८६।६

"हे वरुण ! यदि अपने किसी भाई, मित्र, साथी, पड़ोसी या परदेशी के प्रति हमने पाप कार्य किया हो तो हे वरुण देव ! क्षमा कीजिये तथा अपने दण्ड से बचाइये। मैं अपने मन ही मन विचारता हूँ कि देव वरुण, कब मुझे अपने हृदय में स्थान देंगे ? वह दिन कब आयेगा जब मैं वरुण देव की क्षमा प्राप्त कर अपने को प्रसन्न मन पाऊँगा। हे देव ! यह अपराध मैंने जानबूझ कर नहीं किया है। इसके पीछे धोखे बाजी, मदिरा प्रभाव, क्रोध, जुआ खेलने की लत या असावधानी भी हो सकती है। शायद बड़ों के प्रभाव में पड़ कर मैंने यह दुष्कृत्य किया है। यह भी हो सकता है कि इसकी प्रेरणा मुझे स्वप्नावस्था में मिली हो।"

यहाँ यह भी जान लेना चाहिए कि ऋग्वेद में देवतास्तुति के अतिरिक्त अन्य अनेक मनोरंजक विषयों पर भी सूक्त मिलते हैं। इनमें यम-यमी-संवाद और उर्वशी-पुरूरवस् संवाद विशेष रूप से आकर्षक हैं। भाषा-सौन्दर्य के साथ-साथ कल्पना माधुर्य भी इनमें दृष्टिगोचर होता है। यम के तिरस्कार से निराश होकर यमी कहती है :

बतो बतासि यम नैव ते मनो हृदयंचाविदाम।
अन्या किल त्वां कक्ष्येव युक्तं परि ष्वजाते लिबुजेव वृक्षम् ॥१०।१०।१३

"यम तुम दुर्बल हृदय हो, तुममें सहृदयता और दाक्षिण्य का पूर्ण अभाव है। तुम सदा ऐसे ही न रहोगे। कभी न कभी तो कोई दूसरी आकर लता के समान तुम्हें अपने बाहुपाश में बाँधेगी।" अब पुरूरवस् को समझाती हुई उर्वशी के सान्त्वनापूर्ण शब्द सुनिये :

पुरूरवो मा मृथा मा प्र पप्तो मा त्वा वृकासो अशिवास उ क्षन्।
न वै स्त्रैणानि सख्यानि सन्ति सालावृकाणां हृदयान्येता ॥१०।९५।१५

"हे पुरूरवस् ! दुखी न हो तथा आत्मघात की न सोचो। क्या तुम यह नहीं जानते कि स्त्रियों से मैत्री स्थायी नहीं हो सकती ? स्त्रियों का हृदय भेड़िये के हृदय के समान कठोर और निर्दय होता है।" एक सूक्त में एक जुआरी कहता है :

द्वेष्टि श्वश्रूरप जाया रुणद्धि न नाथितो विन्दत मर्डितारम्।
अश्वस्येव जरतो वस्न्यस्य नाहं विन्दामि कितवस्य भोगम् ॥१०।३४।३

"जुआरी का जीवन सचमुच दुःखी जीवन है। उसकी सास उससे घिनाती है। पत्नी दूर भागती है। कोई भी उसे आश्रय देने को तैयार नहीं होता। जैसे बूढ़े घोड़े को कोई नहीं पूछता, उसी प्रकार जुआरी का जीवन भी दूभर हो जाता है।" आध्यात्मिक दर्शन की दृष्टि से नारदीय सूक्त का महत्व आज भी महत्वपूर्ण है। सृष्टि के आरम्भ के विषय में जिज्ञासा करता हुआ कवि कहता है :

इयं विसृष्टिर्यत आबभूव यदि वा दधे यदि वा न।
यो अस्याध्यक्षः परमे व्योमन् सो अंग वेद यदि वा न वेद ॥१०।१२९।७

"यह सृष्टि कहाँ से आई? जिससे यह उत्पन्न हुई, क्या उसने जान-बूझ कर सृष्टि बनाई थी? सर्वोच्च आकाश में जो इसका सदैव निरीक्षण किया करता है, वह भी इस प्रश्न का उत्तर जानता है या नहीं—इसमें सन्देह है।" दार्शनिक क्षेत्र में स्वतन्त्र विचारप्रगल्भता और विशुद्ध तर्कानुराग का ऐसा उदाहरण शायद ही कहीं मिले।

हम ऊपर वेदों के आध्यात्मिक पक्ष का निर्देश कर चुके हैं। क्षण भर के लिए रहस्यपूर्ण आध्यात्मिक पक्ष को छोड़ भी दिया जाय तो भी यह कहना कठिन है कि वेद साहित्य की वस्तु हैं या इतिहास की। भारतीय वाङमय परम्परा में इतिहास का अर्थ केवल राजनीतिक घट-नाओं का निर्देश नहीं है। इतिहास जीवन के सभी अंगों को छूता है। वेदों में जीवन के विविध अनुभवों और रूपों का निर्देश है और इस अर्थ में वेद इतिहास-ग्रन्थ हैं। साथ ही कविता कला के अनुपम उदाहरणों से वेदों का साहित्य पक्ष भी सर्वथा पुष्ट है। अतः यदि यह प्रश्न पूछा जाय कि "वेद साहित्य हैं या इतिहास?" तो इस प्रश्न का समुचित उत्तर होगा कि वेद, साहित्य और इतिहास, दोनों हैं, एवं साथ ही कुछ और भी।

[आकाशवाणी नागपुर से प्रसारित वार्ता, २५-४-१९५३, एवं आकाशवाणी विविधा वर्ष १, अंक १ में प्रकाशित]

२. वेदों की अपौरुषेयत्व-कल्पना का कारण

भारतीय ज्ञान बीजरूप से वेदों में निहित है। इसीलिये उन्हें भारतीय ज्ञान-निधि कहा जाता है। इतना ही नहीं, प्राचीनत्व और ज्ञानगरिमा के कारण, आस्तिक-भारतीय की दृष्टि में, वे अपौरुषेय, तथा ईश्वर-कृत भी हैं। प्राचीन परम्परा में पले भारतीय-विद्वान् के लिए, किसी भी मत, या सिद्धान्त का स्वीकार, या तिरस्कार उसके वेदानुमोदित, या वेद विरुद्ध होने पर है। वेदों को यह अपूर्व गौरव आज से नहीं, हजारों वर्ष से प्राप्त है। भारतीय संस्कृति की भित्ति-शिला वेदों की इस अनन्य-जुष्ट महिमा पर ही अवलंबित है। वेदों की अपौरुषेयत्व कल्पना एक स्वतः सिद्ध सिद्धान्त के रूप में मानी जाती है। किन्तु इस अपौरुषेयत्व कल्पना के विकास का भी एक इतिहास है। यह कल्पना एक दिन, या एक मन की उपज नहीं है। इसके विकास में भारतीय वाङमय और विचार परम्परा का विकास अनुस्यूत है। ऐतिहासिक दृष्टिकोण, और वैज्ञानिक विचार-पद्धति से विमर्श करने पर, इस अपौरुषेयत्व कल्पना के इतिहास का एक चलता चित्र खींचा जा सकता है।

सर्व प्रथम हमें यह जानना चाहिये कि, वेद स्वयं अपने विषय में क्या कहते हैं। ऋग्वेद के ऋषि अपने मंत्रों में निम्न प्रकार के उल्लेख करते हैं; जैसे (१) "हे देव, तुम्हारी उपासना प्राचीन और नवीन ऋषियों ने की है।" (२) "इन मंत्रों की रचना बड़े परिश्रम से (शब्दों को काट-छाँट कर) की गई है।" (३) "ये मंत्र, हे देव, तुम्हारी स्तुति में मैंने बनाये हैं, आशा है कि तुम्हें ये पसन्द होंगे।" आदि। ऋग्वेद में अधिकांश मंत्र स्तुति-परक हैं। उन में एवंविध उल्लेखों से स्पष्ट है कि उनके रचयिताओं के मन में इन मंत्रों के अलौकिक या अपौरुषेय होने की कल्पना न थी, और न वे दावा ही करते हैं कि उनके मंत्रों में कोई खास विचित्रता है। हाँ, कभी-कभी वे अपनी प्रतिभा या सामर्थ्य (सबाधः विप्रः) का उल्लेख कर देते हैं, किन्तु इसमें कवित्व-प्रतिभा या आतमगौरव ज्ञान ही अभिप्रेत है। वैदिक-युग के उत्तरकाल में, अथर्ववेद और ब्राह्मण ग्रन्थों के समय में, इस प्रकार के विधान अनेक बार किये गये हैं कि वेदों की उत्पत्ति अग्नि, वायु और सूर्य आदि देवों से हुई है। किन्तु ब्राह्मण-ग्रंथ स्वयं अपने विषय में देवोत्पन्न होने का दावा नहीं करते हैं। उनमें वेद मंत्रों की सरसरी व्याख्या और यागकर्म की विस्तृत विवेचना है। ब्राह्मण रचनाकाल के बाद के युग में, ब्राह्मण-ग्रन्थ भी मंत्र भाग की तरह "श्रुति" समझे जाने लगे। तर्क यह था कि ब्राह्मण ग्रन्थों में स्वर्ग प्राप्ति या अन्य अलौकिक चमत्कार-पूर्ण बातों का विवेचन होने के कारण वे पुरुषकृत कैसे हो सकते हैं। यजुर्वेद-प्रतिपादित याग-संस्था का इस युग में प्राधान्य था। याग-कर्म में उपयुक्त यजुर्वेद के गद्य मंत्रों के रचयिताओं के नाम की परम्परा, उनमें कोई विशेषता न होने के कारण—ज्ञात न थी अर्थात् वे 'अज्ञात कर्तृक' थे। उनके साथ-साथ यागकर्म में प्रयुक्त ऋग्वेद के मंत्र भी,—

यद्यपि परम्परा से उनके रचयिताओं के नाम भलीभांति ज्ञात हैं,—'अज्ञातकर्तृक' माने जाकर अपौरुषेय समझे जाने लगे। उनके रचयिता लेखक-ऋषि न रहकर, द्रष्टा-ऋषि (ऋषयो मंत्र द्रष्टारः; ऋषिर्दर्शनात्) माने जाने लगे। अर्थात् उन ऋषियों ने वेद-मंत्रों की रचना नहीं की, उन्होंने मंत्रों को देखा (दैवी स्फूर्ति के कारण मंत्र उनके मुख से निकल पड़े)। जिन मंत्रों के ऋषियों के नाम अज्ञात थे, उनके परमेष्ठिन् प्रजापति-ऋषि माने गये। साथ ही ब्राह्मण ग्रन्थ भी संहिता मंत्रों के समान, अपौरुषेय माने गये और उन्हें श्रुति संज्ञा दी गई।

दर्शन युग में मीमांसा-दर्शन ने वेदों की अपौरुषेयता पर अत्यधिक जोर दिया। मीमांसकों का एक प्रबल-तर्क यह था कि, यदि वेद मंत्रों का कोई रचयिता होता, तो उसके नाम का ज्ञान अवश्य होता, जैसे कालिदास भवभूति आदि का नाम आज तक लोगों को ज्ञात है। मीमांसकों के मत से कठ-कलाप आदि ऋषि अपनी-अपनी शाखा के वेदों के संकलनकर्त्ता थे, रचयिता नहीं। इस प्रकार 'काठक' 'कालापक' आदि शाखा प्रवर्तक ऋषियों के नाम की उपपत्ति कर दी गई, तो भी वैदिक परम्परा द्वारा ज्ञात, और वेदानुक्रमणी में उल्लिखित मधुच्छन्दस, वैश्वामित्र, और जेतृ, माधुच्छन्दस आदि ऋषि तो संकलक नहीं माने जा सकते, क्योंकि वे शाखा प्रवर्तक नहीं हैं। अपिच, कई ऋषियों के नाम तो मंत्रों में ही साक्षात् उल्लिखित हैं। उनके विषय में संकलक की कल्पना नितान्त असम्भव है। उपर्युक्त कर्तृनुपलम्भ तर्क (कर्ता का न पाया जाना) के आधार पर मीमांसकों ने वेदों की अपौरुषेयता सिद्ध की, साथ ही वेदों को नित्य भी माना। इसीलिये उन्हें 'शब्द नित्यत्व' और 'शब्द पूर्वत्व' मानना पड़ा,—जो मीमांसा दर्शन की विशेषता है। किन्तु शब्द नित्यत्व से वेदों की नित्यता सिद्ध करने में विशेष सहायता नहीं मिल सकती, क्योंकि कालिदास कृत रघुवंश के सम्बन्ध में भी 'शब्द नित्यत्व' का तर्क उपस्थित किया जा सकता है। आश्चर्य तो यह है उत्तरकालीन मीमांसकों ने, वृथा ही शब्द नित्यत्व को वेदों की नित्यता सिद्ध करने के लिये महत्व दिया। हाँ, दूसरा सिद्धान्त 'शब्द पूर्वत्व' अवश्य मीमांसा शास्त्र की एक देन है। 'शब्द पूर्वत्व' का मतलब यह है कि शब्द पहिले आये, अर्थ बाद में। शब्दोच्चारण से अर्थ-सृष्टि होती है। महाकवि भवभूति ने इसी बात को बड़े अच्छे ढंग से कहा है: "ऋषीणां पुनराद्यानां वाचमर्थोऽनुधावति"—प्राचीन ऋषियों की वाणी के पीछे-पीछे अर्थ चलता है। वेदों में और पौरुषेयग्रन्थों में यही भेद है कि वैदिक मंत्र स्वप्रतिपाद्य अर्थ की सृष्टि कर सकते हैं, पौरुषेय ग्रन्थ नहीं। इस अलौकिक शक्ति के कारण वेदों की अपौरुषेयता और नित्यता सिद्ध करने का मीमांसकों ने प्रयत्न किया है। किन्तु उनके विरुद्ध एक प्रबल आक्षेप यह था कि वेदों में मानवों और तत्सम्बन्धी इतिहास के सम्बन्ध में अनेक उल्लेख पाये जाते हैं, जैसे प्रवहण पुत्र बबर, दिवोदास, वशिष्ठ आदि, जिनके कारण वेदों को अपौरुषेय मानना सम्भव ही नहीं है। इस आक्षेप का उत्तर जैमिनि ने यह कह कर टाल दिया कि वेदों में एवंविध उल्लेख शब्द मात्र से है, (परंतु श्रुति सामान्य मात्रम्) और उनमें किसी मर्त्य की ओर निर्देश नहीं किया गया है। बाद में यह भी कहा गया कि इन उल्लेखों का संकेत सृष्टि की नित्य वस्तुओं की ओर है, जैसे प्रवहण-पुत्र बबर का अर्थ बर्-बर् ध्वनि के साथ बहने वाला वायु। किन्तु एवंविध लचर व्याख्याओं से व्याकरण और कोश

की खींचातानी करने पर भी वेदों में, तादृश समस्त उल्लेखों की उपपत्ति नहीं की जा सकती। सच पूछा जाय तो वेदों के ऐतिहासिक सूक्तों की एकमेव यथार्थ-व्याख्या उनको ऐतिहासिक मानने में ही है। रूपक द्वारा आध्यात्मिक, या आधियाज्ञिक अर्थ निकालना केवल बुद्धि-प्रयास का द्योतक है। वेदानुक्रमणी में सुरक्षित परम्परा भी ऐतिहासिक व्याख्या का समर्थन करती है। मंत्रों में जिन ऋषियों के नाम दिये गये हैं, उन्हीं ऋषियों के नाम से उन मंत्रों को वेदानुक्रमणी ने उल्लिखित किया है। ऋग्वेद और ब्राह्मण ग्रन्थों में पायी गयी ऐतिहासिक घटनाओं का कभी-कभी पुराणों में अंशतः या पूर्णतः विवरण मिलता है। पुराणोल्लिखित घटनाओं की ऐतिहासिकता तो सभी को मान्य है। फलतः 'शकुन्तला नालपित्यप्सरा भरतं दधे' इस वैदिक मंत्र में उसी शकुन्तला-भरताख्यान की ओर संकेत है, जिसका विस्तृत वर्णन महाभारत के शकुन्तलोपाख्यान में पाया जाता है। यहाँ यह ध्यान देने योग्य है कि वेदों के अपौरुषेयत्व-स्थापन में, उपर्युक्त आक्षेप का खण्डन करते हुए सायण तथा अन्य भाष्यकारों ने तर्क के आधार पर, या शब्दच्छल से जो कुछ भी कहा हो, किन्तु वेदभाष्य में उन्हीं मंत्रों की व्याख्या करते हुए उन्होंने ऐतिहासिक व्याख्या की है। आश्चर्य है कि इस स्वमत-विरोध की ओर उनका ध्यान क्यों नहीं गया। ऐतिहासिक सन्दर्भ वाले मंत्रों के अर्थ विवरण में, मीमांसकों के उपर्युक्त मत का रहस्य समझने के लिये, हमें यह जान लेना चाहिये कि इस याग-प्रधान युग में ऋग्वेद का महत्व उतना नहीं रह गया था, और यज्ञप्रतिपादक-यजुर्वेद, और ब्राह्मण ग्रन्थ ही जिनमें एतादृश ऐतिहासिक उल्लेख वाले मंत्र, अपेक्षाकृत बहुत कम हैं—मीमांसकों के मस्तिष्क में प्रधानतया उपस्थित थे। सारांश यह कि इस युग में वेद के दोनों भाग—मंत्र और ब्राह्मण, नित्य और अपौरुषेय माने जाते थे। उसके भिन्न-भिन्न भागों का भिन्न-भिन्न समय में वशिष्ठ आदि ऋषियों या परमेष्ठिन् प्रजापति को दर्शन हुआ और उन भागों के वे 'ऋषि' माने गये। पूर्व मीमांसा-दर्शन में ईश्वरास्तित्व को साक्षात् स्थान नहीं है, अतः उनके मत में वेदों का ईश्वरकृत होना सम्भव ही नहीं था।

हाँ, वेदान्ती अवश्य वेदों को ईश्वर कृत मानते हैं, (यस्य निःश्वसितं वेदाः) सारी सृष्टि का स्रष्टा ईश्वर वेदों का भी कारण है। वेदान्तियों के मत से भी वेद नित्य हैं, किन्तु यह नित्यता, आकाश, वायु आदि तत्वों की नित्यता के सदृश आपेक्षिक-नित्यता है। प्रथम सृष्टि के आरम्भ में आकाश आदि की तरह ईश्वर द्वारा वेदों की उत्पत्ति हुई, बाद में अवान्तर सृष्टि के समय धाता ने पूर्व-सृष्टि की तरह उनकी फिर रचना कर दी। (धाता यथा पूर्वमकल्पयत्)। ईश्वर कर्तृक होने से वेदों का प्रामाण्य है, क्योंकि ईश्वर मानव-सुलभ सारे दोषों से मुक्त है। वेद ईश्वरीय होने के कारण फलतः अपौरुषेय हैं। इसी अर्थ में आज वेदों को अपौरुषेय कहा जाता है। इस प्रकार हम देखते हैं कि परम प्राचीनता के कारण अज्ञात कर्तृक-वेद, अन्त में ईश्वर-कर्तृक माने जाने लगे। अपौरुषेय पद में 'पुरुष' का अर्थ पहिले ज्ञात-पुरुष किया गया, बाद में अनीश्वर (ईश्वर भिन्न) अर्थ माना गया। सरसरी दृष्टि से वेदों की अपौरुषेय कल्पना के विकास पर ध्यान देने से उपरिनिर्दिष्ट चलता-चित्र सामने आता है।

['विक्रम' (उज्जैन) के जुलाई १९४३ के अंक में प्रकाशित]

३. संसार का प्राचीनतम ग्रन्थ : ऋग्वेद

आज के वैज्ञानिक युग की एक मुख्य विशेषता यह भी है कि प्राचीनता के प्रति लोगों की श्रद्धा घटती जा रही है। उनके मन में यह धारणा बद्धमूल हो रही है कि प्राचीन युग की परम्परा और ज्ञानराशि की उपयोगिता की चर्चा करना व्यर्थ है। वर्तमान युग के प्रगतिशील मानव को 'पीछे की ओर' देखने की न फुरसत है, न आवश्यकता ही है। किसी अंश तक यह मत उन राष्ट्रों के विषय में सत्य हो सकता है, जो विश्व के इतिहास में नये हैं, एवं जिनकी सभ्यता और संस्कृति का प्रारंभ कुछ शताब्दी पूर्व हुआ है। भारतवर्ष की ऐतिहासिक परम्परा और सांस्कृतिक जीवन पर ध्यान देने से यह स्पष्ट है कि यह देश एक बड़ा बूढ़ा देश है। अन्य राष्ट्र इसकी तुलना में अनुभवरहित बालकों के समान हैं। जीवन की सभी समस्याओं पर इतना विचार और इतने प्रयोग इस देश में किये गये हैं कि उस स्तर पर पहुँचने के लिये नवीन राष्ट्रों को कई शताब्दियाँ नहीं, सहस्राब्दियाँ लगेंगी। उन विविध प्रयोगों के फलस्वरूप जो निष्कर्ष निकाले गये हैं, और जिन सिद्धांतों पर यहाँ की समाज-व्यवस्था आधारित की गई है, उसका मूल्यांकन आज का संसार पूर्णतया अब तक नहीं कर सका है। अतः प्राचीनता के प्रति उपेक्षा-बुद्धि को त्याग कर हमें प्राचीन ज्ञानराशि से परिचय प्राप्त करना चाहिये। निम्न पंक्तियों में विश्व-वाङमय के प्राचीनतम ग्रन्थ 'ऋग्वेद' की चर्चा की जा रही है।

आज भाषा-शास्त्रियों का यह सर्वमान्य मत है कि आज जितना लिखित वाङमय विश्व में उपलब्ध है, उसमें 'ऋग्वेद' सबसे प्राचीन है। प्राचीनता, विषय-व्यापकता, काव्य सौन्दर्य—सभी दृष्टियों से समस्त सभ्य साहित्य में ऋग्वेद का स्थान अग्रगण्य है। अति पुरातन काल से भारतीय आर्य सिन्धु-सरस्वती के तट पर प्रकृति की विभूतियों की स्तुति में वैदिक ऋचाओं का पाठ और सरस सामों का गायन करते थे। वेद भारतीय संस्कृति और इतिहास की आधार शिलायें तो हैं ही, विश्व के इतिहास को जानने में भी वे उपयोगी सामग्री प्रस्तुत करते हैं। मानववंश के इतिहास को जानने के लिए जब तक हममें उत्कंठा और रुचि विद्यमान है और जब तक प्राचीन युगों के चिह्नों को हम अजायबघर में सुरक्षित रखना आवश्यक समझते हैं, तबतक आर्यजाति का इतिहास जानने के लिये ऋग्वेद की महिमा गायी जायेगी।

महर्षि वाल्मीकि ने कहा है कि जबतक पृथ्वीतल पर पर्वत खड़े हैं और नदियाँ बहती हैं, तबतक भारतीय लोक-मानस पर राम-कथा अटल बनी रहेगी। यही बात ऋग्वेद के सम्बन्ध

में भी उसी प्रामाणिकता के साथ कही जा सकती है। क्योंकि भारत की धार्मिकता का मूलस्रोत वेदों में है। वर्तमान हिन्दू-धर्म—जिसे भारतीय धर्म कहा जा सकता है—श्रुति (वेद), स्मृति और पुराण पर आधारित है। इसी से प्रत्येक आस्तिक हिन्दू किसी भी धर्मकार्य के आरम्भ में अपने को "श्रुतिस्मृति-पुराणोक्त-फलप्राप्तिकामः" उद्घोषित करता है। श्रुति, स्मृति, पुराण- इन तीनों में स्मृति और पुराण, उसी हद तक, प्रमाण माने जाते हैं, जहाँतक उनका वेद (श्रुति) से विरोध नहीं होता। वेदों पर आधारित होने के कारण ही हिन्दू-धर्म 'वैदिक धर्म' कहाता है। वेद, पुरुष-विशेष या समाज-विशेष की नहीं, बल्कि समस्त मानव-समाज की वस्तु हैं। वेद में प्रतिपादित तत्वों की व्यापकता और सार्वजनीनता का इसी ओर संकेत है। वैदिक मंत्रों के साथ जिन सैकड़ों ऋषियों के नाम जोड़े जाते हैं, वे इन मंत्रों के कर्ता (रचयिता) नहीं, बल्कि 'द्रष्टा' हैं। इन ऋषियों को सत्यदर्शन के अमूल्य क्षणों में जिन शाश्वत तत्वों का भान हुआ, वे मंत्र के रूप में वेदों में मिलते हैं। मीमांसादर्शन के अनुसार वेद के शब्द भी नित्य हैं, वे सृष्टि के अनादिकाल से अविच्छिन्न रूप में चले आ रहे हैं। महर्षि अरविन्द के सुवि-चारित-मतानुसार वेद के प्रत्यक्ष और परोक्ष—ये दो अर्थ हैं। दूसरा रहस्यपूर्ण 'परोक्ष' अर्थ उच्च स्तर के जिज्ञासुओं के लिए है, जिसका आभास कभी-कभी 'प्रत्यक्ष' अर्थ में मिलता है। जिसकी जहाँ तक पहुंच है, वहाँ तक 'परोक्ष' अर्थ की झलक उसे मिलती है। इसी से प्राचीन परम्परा के अनुसार 'वेद' को अपौरुषेय माना गया है।

अपौरुषेय-कल्पना की उपपत्ति, आज के बुद्धि-प्रधान वैज्ञानिक युग में भी, लगाई जा सकती है। 'अपौरुषेय' का शाब्दिक अर्थ है कि वह कृति जिसे किसी (ज्ञात) पुरुष ने न रचा हो। अन्य ग्रन्थों के साथ उनके रचयिता (कर्ता) का नाम लगा रहता है, किन्तु वेदों के साथ यह बात नहीं है। वर्तमान उपलब्ध ऋग्वेद में ऋचाओं का संकलन है। किन्तु यह संकलन किसी एक काल-विशेष, स्थान-विशेष, व्यक्ति-विशेष या कुल-विशेष की रचनाओं का संकलन नहीं है। संकलन-समय के पूर्व के अति विस्तृत कालखंड में विभिन्न स्थानों में, विभिन्न कुलों में, भिन्न-भिन्न व्यक्तियों के द्वारा समय-समय पर स्वयंस्फूर्ति से नानाविध विषयों पर जो रच-नायें की गई थीं, उनमें से 'कुछ' का संकलन आज के ऋग्वेद में पाया जाता है। किन्तु ध्यान रहे उस विशाल ऋचा-राशि में 'कुछ ही' का—जो संकलनकर्ता की दृष्टि से लोक-प्रिय, उपादेय, और अविस्मरणीय थीं—संकलन पाया जाता है। जैसे आज के किसी कविता-संग्रह में 'कुछ ही' कविताओं का संग्रह पाया जाता है, वैसे ही ऋग्वेद के ऋचा-संकलन में भी हुआ। इसमें संकलनकर्ता की रुचि और मनोवृत्ति का अच्छा प्रभाव पड़ा होगा, यह कहने की आवश्यकता नहीं। यह संकलन-कार्य कितना पुराना है, इस विषय में विद्वानों का ऐकमत्य नहीं है। विभिन्न मतों के एकांगतामूलक अतिरेक को बचा कर मध्यम मार्ग का आश्रय लें, तो भी लगभग ५००० वर्ष पूर्व ऋग्वेद की ऋचाओं का संकलन—ध्यान रहे रचना नहीं—किया गया होगा, यह कहना वस्तुस्थिति से बहुत दूर की बात न होगी।

ऋग्वेद के महत्व और काल की संक्षेप से चर्चा कर अब हमें यह देखना है कि उसकी ऋचाओं में क्या कहा गया है। ऋग्वेद में विभिन्न देवताओं की स्तुतियाँ हैं। इन वैदिक देवताओं

को महर्षि यास्क के मतानुसार हम ३ श्रेणियों में बाँट सकते हैं—पृथ्वीस्थान, अन्तरिक्षस्थान और द्युस्थान। पृथ्वीस्थान के देवताओं में अग्नि मुख्य हैं। अन्तरिक्ष-स्थान में इन्द्र, मरुत, रुद्र आदि मुख्य हैं। द्यु-स्थान देवताओं में सूर्य, उषा आदि हैं। वैदिक देवताओं का एक दूसरा भी श्रेणीकरण है। प्रत्यक्ष, प्रतिबिम्बित और गूढ़—ये तीन श्रेणियाँ हैं। 'प्रत्यक्ष' श्रेणी में वे देवता आते हैं जिनका मूल रूप स्पष्ट है; जैसे अग्नि, सूर्य, वायु आदि। 'प्रतिबिम्बित' श्रेणी के देवताओं का मूल रूप अज्ञात तो नहीं है, किन्तु उन पर काल्पनिक आवरण चढ़ा दिया गया है—जैसे इन्द्र, रुद्र आदि। इनके वर्णन में कविहृदय ने इनके मूलरूप—वृष्टि या प्रबल आँधी को—कल्पित वर्णन के द्वारा 'प्रत्यक्ष' नहीं रहने दिया है। जैसे अग्नि सूर्य 'प्रत्यक्ष' हैं वैसे इन्द्र और रुद्र नहीं हैं। इनके वर्णनों में मानवीकरण की मात्रा पर्याप्त है। तीसरी 'गूढ़' श्रेणी के देवताओं का मानवीकरण इतना अधिक हो गया है कि उनका मूलरूप ही ध्यान में नहीं आता है। 'अश्विनी कुमार' इसी तृतीय श्रेणी के देवता हैं। कल्पना-प्रसूत वर्णनों की इतनी भरमार 'अश्विनी कुमार' की ऋचाओं में है कि उनका मूल रूप ही छिप गया है और यह पता नहीं चलता कि उनका क्या मूल रूप था। विभिन्न मतों के अनुसार उनका मूल रूप तारका-द्वय, सन्ध्या-द्वय, सूर्य-चन्द्र, दिन-रात, नृप-द्वय आदि कहा जाता है, तो भी पूर्ण समाधान नहीं होता है। संक्षेप में प्राकृतिक दृश्यों को या किसी आश्चर्यजनक वस्तु को देखकर भारतीय आर्यों के हृदय में जो भावाद्रेक हुआ और कल्पनातरंग उठी, वही देवता के रूप में वर्णित की गई है। इस आधिदैविक व्याख्या पक्ष के अनुसार ऋग्वेद के देवता प्राकृतिक दृश्यों के मानवीकरण हैं। किन्तु ध्यान रहे कि देवताओं के विविध वर्णनों में भी, जगत में सर्वत्र व्याप्त 'एक सत्ता' की भावना भुलाई नहीं गई है। "एकं सद्विप्रा बहुधा वदन्ति"—अर्थात् उसी एक सत्ता के ये देवता विविध रूप और नाम हैं। सब देवता उसी सर्वव्यापी सत्ता—परमात्मा—के भिन्न-भिन्न प्रतीक हैं। यह वेदों का आध्यात्मिक व्याख्या पक्ष है।

ऋग्वेद को 'दाशतयी संहिता' कहते हैं, क्योंकि उसमें दश मंडल (खंड) हैं। द्वितीय से लेकर सप्तम तक प्रत्येक मण्डल में किसी एक विशिष्ट ऋषि के वंशजों की ही ऋचायें संगृहीत हैं। जैसे तृतीय मंडल में विश्वामित्र ऋषि के वंशजों की और सप्तम मंडल में वशिष्ठ ऋषि के वंशजों की ऋचायें हैं। यह वात उल्लेखनीय है कि २-७ मंडलों में एक ही ऋषि-वंश की ऋचायें हैं, दूसरे ऋषिवंश की ऋचायें नहीं हैं। इसी से इन मंडलों को 'एक वंशमंडल' कह सकते हैं। प्रथम और अष्टम मंडल में अनेक ऋषिवंशों की ऋचायें हैं। स्पष्टतः ये इतनी अधिक नहीं थीं कि उनके नाम से एक मण्डल बन सकता। अतः हम प्रथम और अष्टम मण्डल को अनेक वंश-मण्डल कह सकते हैं। इन १-८ मंडलों में भिन्न-भिन्न ऋषिवंशों की विभिन्न देवताओं पर ऋचायें एक विशिष्ट क्रम से रक्खी गई हैं। सर्वप्रथम अग्नि देवता के मंत्र, फिर इन्द्र के मंत्र, बाद में अन्य देवों के मंत्र हैं। अग्नि, इन्द्र आदि देवताओं की ऋचाओं में भी अधिक ऋचाओं वाले सूक्त पहिले रक्खे गये हैं, न्यूनतर संख्या वाले सूक्त बाद में। इन आठ मंडलों में सोम-विषयक ऋचायें नहीं हैं। उन्हें निकाल कर अलग नवम मण्डल में रक्खा गया है। दशम मण्डल में जो ऋचायें संगृहीत हैं, उनका विषय मुख्यतया देव-स्तुति नहीं, बल्कि

अन्य मनोरंजक विषय है, जैसे पुरूरवस्-उर्वशी संवाद, यम-यमी संवाद, मण्डूक सूक्त, द्यूतकर-विलाप, अन्त्येष्टि सूक्त, नासदीय सूक्त, सपत्नीनाशन-सूक्त, श्रद्धा सूक्त, सृष्टि-प्रारंभ सूक्त, सौमनस्य सूक्त में विविध कल्पनायें और वर्णन पाये जाते हैं। ऋग्वेद के संकलन-कार ने इन दश मंडलों में सूक्तों को यथाक्रम रखते समय इस बात पर विशेष ध्यान दिया है कि प्रथम और अन्तिम मंडल में सूक्तों की संख्या बराबर रहे। जितने सूक्त प्रथम मंडल में हैं उतने ही (अर्थात् १९१) दशम मंडल में भी हैं। अतः आद्य और अन्तिम मंडल-शिखरों की समान ऊँचाई के कारण ऋग्वेद-मन्दिर में एक आकर्षक संतुलन और तारतम्य दृष्टिगोचर होता है। लगभग ५००० वर्ष पूर्व संकलित यह ऋचा-संग्रह—जो हमें ऋग्वेद के रूप में उपलब्ध है, समस्त विश्ववाङमय का प्राचीनतम ग्रन्थ है। इजिप्ट, बैबिलोनिया और सिन्धु-घाटी की खुदाई में उपलब्ध पत्थरों, ईंटों और पत्तों पर उत्कीर्ण फुटकर लेख—जिनमें से अनेक का अभीतक अर्थ नहीं लगाया जा सका है—वाङमय या साहित्य की कोटि में नहीं गिने जा सकते। अतः ऋग्वेद का संसार की सर्व प्रथम पुस्तक होने का दावा सर्वमान्य है। साथ ही हमें यह भी ध्यान में रखना चाहिये कि भारतवर्ष में ऋग्वेद का पठन-पाठन अक्षुण्ण रूप से निरंतर होता आया है। वैदिक सम्प्रदाय के विद्वानों में सारा 'ऋग्वेद' 'पुस्तकस्थ' न हो कर 'कण्ठस्थ' रहा करता था। बल्कि पुस्तक देख कर वेद पढ़नेवाले 'लिखित-पाठक' को पाठकाधम माना जाता था। यही कारण है कि ऋग्वेद के प्रथम मुद्रण के समय हस्तलिखित प्रतियों की शुद्धता की परीक्षा के लिये श्रोत्रियों की—जिन्हें सारा ऋग्वेद कण्ठस्थ रहा करता था—शरण ली गई थी। वाङमय-जगत् में यह एक आश्चर्य का विषय है कि उत्तरकालीन व्यास, वाल्मीकि, कालिदास, शंकराचार्य आदि के ग्रन्थों में पाठभेद पाया जाता है, किन्तु सुदूर भूतकाल के प्राचीनतम ग्रन्थ 'ऋग्वेद' में पाठभेद या अशुद्ध पाठ का नाम-निशान नहीं। भारतवर्ष में ऋग्वेद की रक्षार्थ प्रचलित पठन-प्रणाली भी एक अद्भुत वस्तु है। ऋग्वेद की अनुक्रमणियों में न केवल देवताओं, छन्दों, द्रष्टा ऋषियों की गिनती तथा सूक्तों और ऋचाओं की संख्या दी गई है, बल्कि सारे पद, समास, अव्यय, सन्धि, यहाँ तक कि प्रत्येक वर्ण की संख्या दी गई है। तदनुसार ऋग्वेद में १०२८ सूक्त, १०५५२ ऋचायें और ३९७२६५ अक्षर हैं। ऋग्वेद का पाठ करते समय मंत्रों का पाठ १० प्रकार से करते हैं। पदपाठ में प्रत्येक पद अलग-अलग सन्धि तोड़ कर पढ़ा जाता है। क्रमपाठ में प्रत्येक पद दो बार दुहराया जाता है। जैसे क, ख, ग, घ, ङ—यदि किसी मंत्र के पदों के प्रतीक मान लिये जायें तो उस मंत्र का क्रमपाठ यों होगा, कख, खग, गघ, घङ, ङच आदि। शिखापाठ में कख, खग, कखग; खग, गख, खगघ; गघ, घग, गघङ। घनपाठ में कख, खक, कखग, गखक, कखग; खग, गख, खगघ, घगख, खगघ; गघ, घग, गघङ, ङघग, गघङ आदि। इन्हीं विभिन्न पाठ-प्रकारों के कारण ऋग्वेद में शब्दों के रूप और क्रम को स्थिरता मिली, जिससे पाठभेद या अशुद्धि की गुंजायश ही न रही। भारतीय इतिहास में अनेक क्रांतिकारी उथल-पुथल हुये। विदेशियों द्वारा यातनायें दी गईं, ग्रन्थ जला दिये गये। तो भी वेदों का पठन-पाठन पितृ-पुत्रपरंपरा द्वारा मौखिक रूप में अक्षुण्ण बना रहा। आज के मुद्रण-युग में हम कल्पना भी नहीं कर सकते कि मुख-परम्परा द्वारा कैसे वेदों की रक्षा की गई

होगी। प्रत्येक वस्तु के लिए हम आजकल पुस्तक का सहारा लेते हैं और स्मृतिशक्ति पर अधिक जोर नहीं देते हैं। ऐसी अवस्था में यदि मुद्रित साहित्य नष्ट हो जाय, तो उसका पुन-रुद्धार आज के युग में असम्भव है। किन्तु यही आज का 'असम्भव' प्राचीन भारत में 'सम्भव' किया गया और हमारी प्राचीनतम वाङ्मयीन निधि अक्षुण्ण रूप से हम तक पहुँचाई गई है। हमारा कर्तव्य है कि हम भी इस वैदिक निधि की रक्षा करें, उसका अध्ययन-मनन करें और अपने उत्तराधिकारियों तक आगे बढ़ायें। 'सरस्वती श्रुति-महती न हीयताम्'।

['विक्रम' (उज्जैन) के अगस्त १९५३ के अंक में प्रकाशित]

४. माण्डूक्योपनिषद् : परिचय और निरूपण-शैली

उपनिषद्-वार्तामाला में आज माण्डूक्योपनिषद् की चर्चा करनी है। अन्य उपनिषदों के समान माण्डूक्योपनिषद् का भी चारों वेदों में एक विशिष्ट वेद से संबंध है। परम्परा के अनुसार माण्डूक्योपनिषद् को अथर्ववेद के ब्राह्मण भाग के अन्तर्गत माना जाता है। इसी से इसके आदि और अन्त में अथर्ववेद-सम्बन्ध सूचक ये मंत्र पढ़े जाते हैं :

भद्रं कर्णेभिः श्रृणुयाम देवा भद्रं पश्चेमाक्षभिर्यजमाः। स्थिरैरंगै स्तुष्टुवासस्तनूभिर्व्यशेम देवहितं यदायुः।

स्वस्ति न इन्द्रो वृद्धश्रवाःस्वस्तिनःपूषा विश्वेवेदाः। स्वस्ति न स्माक्ष्यो अरिष्टनेमिः स्वस्ति नो बृहस्पतिर्दधातु।

अर्थात् देवताओं से हम प्रार्थना करते हैं कि हम अपने कानों से हमेशा अच्छी ही अच्छी बातें सुनें, एवं आँखों से सर्वदा सुन्दर वस्तुयें देखें। हमारे शरीर का प्रत्येक अंग दृढ़ और मजबूत हो और इस प्रकार हम देवताओं द्वारा दी गई आयु मर्यादा को स्वस्थ एवं सुखी जीवन के रूप में बितायें।

प्रसिद्ध कीर्तिशाली इन्द्र, सर्वज्ञ पूषा, आपत्तियों के विनाशक गरुड़ तथा ज्ञान के भंडार वृहस्पति जो हमारा सदैव कल्याण करें। इन प्रार्थनामंत्रों में शारीरिक सुख की कामना पर जोर दिया है। स्वास्थ्यशास्त्र का प्रतिपादक आयुर्वेद अथर्ववेद का उपवेद है। अतः इन प्रार्थना मंत्रों के कारण माण्डूक्योपनिषद् को अथर्ववेद-वाङ्मय का अंग मानना सर्वथा युक्तिसंगत है।

माण्डूक्योपनिषद् में कुल बारह मंत्र हैं। अतः परिमाण की दृष्टि से प्रसिद्ध दश उपनिषदों में यह सबसे छोटा है। किन्तु महत्व में किसी से कम नहीं है। शंकराचार्य के गुरु श्री गोविन्द पादाचार्य हैं, उनके गुरु श्री गौडपादाचार्य हैं। इन्हीं गौडपादाचार्य ने माण्डूक्योपनिषद् पर २१५ कारिकाएँ लिखी हैं, सब उपनिषदों में से चुनकर केवल एक माण्डूक्योपनिषद् पर गौडपादाचार्य द्वारा कारिकाओं का रचा जाना इस उपनिषद् के सर्वंकष महत्व को सूचित करता है। इन कारिकाओं पर शंकराचार्य ने अपना सुप्रसिद्ध भाष्य लिखकर इसके महत्व पर चार चाँद लगाये हैं। यही कारण है कि कारिका और शांकरभाष्य से विभूषित माण्डूक्योपनिषद् अद्वैत वेदान्तशास्त्र का एक महत्वपूर्ण ग्रन्थ है।

जैसा कि नाम से ही स्पष्ट है गौडपादाचार्य गौड देश (अर्थात् उत्तर भारत) के एवं शंकराचार्य द्राविडदेश (अर्थात् दक्षिण भारत) के निवासी थे। अतः उत्तर भारत और दक्षिण भारत के दो दिग्गज विद्वानों के आश्रय में भारतीय अद्वैतवाद फूला-फला और इसे अखिल भारतीय प्रतिष्ठा मिली। अद्वैतवाद के प्रतिष्ठापन और प्रतिपादन में हमें उत्तर और दक्षिण—अर्थात् अखिल भारत की प्रज्ञा और प्रतिभा का योगदान मिलता है। पञ्चगौड और

पञ्च-द्राविड—इन दो शाखाओं में विभक्त आज का ब्राह्मणवर्ग उसी प्राचीन संयुक्त गौड-द्राविड विचारधारा की याद दिलाता है। अस्तु।

माण्डूक्योपनिषद पर गौडपाद की कारिकायें बड़ी सुन्दर और भावपूर्ण रचनायें हैं। वास्तव में अद्वैत सिद्धांत की ये आधार-शिला हैं। इनमें सिद्धांत, परमतखण्डन, स्वमतमण्डन—सभी विषयों का तर्कपूर्ण प्रतिपादन किया गया है। विषयभेद से इसमें चार प्रकरण हैं। पहिले आगमप्रकरण में संसार की उत्पत्ति के प्रयोजनों के विषय में ईश्वरेच्छा-वाद, काण्डवाद और कर्मभोगवाद, लोकवाद आदि विभिन्न मतों का खण्डन कर यह दिखाया गया है कि "देवस्यैव त्वामवोऽदम्–अर्थात् पूर्णकाम ईश्वर को सृष्टि का कोई प्रयोजन नहीं है, यह तो उनका स्वभाव ही है। यह जो प्रपंच है, बिना हुआ ही भास रहा है। परमतत्व जानने वालों के लिये इसके प्रति आदर या ममता नहीं होनी चाहिये। दूसरे प्रकरण में—जिसका नाम वैनश्व प्रकरण है; पहिले स्वप्नदृष्ट वस्तुओं का मिथ्यात्व दिखाया गया है और फिर उन्हीं युक्तियों से जागृत अवस्था की वस्तुओं को भी चित्तपरिकल्पित सिद्ध कर रहा है कि प्रपञ्च की प्रतीति माया के ही कारण है। परमात्मा माया की महिमा से अव्यक्त वासना रूप में स्थित भेद समूह को व्यक्त करता है। अव्यक्त प्रकरण नामक तीसरे प्रकरण में अद्वैत तत्व को युक्तियों द्वारा सिद्ध किया है। मैं और मेरा का यह अनुभूयमान सारा द्वैत मनोदृश्यमात्र है। मन जब आत्म-सत्य का बोध होने पर अमनोभाव को प्राप्त होता है तो द्वैत एकदम गायब हो जाता है। चौथे प्रकरण का नाम अलात शान्ति है। मसाल को घुमाने पर आग की तरह-तरह की आकृ-तियाँ दिखाई देती हैं और घुमाना बन्द करने पर उनका दिखाई देना बन्द हो जाता है। वस्तुतः न वे मसाल से निकलती हैं, न उसमें लीन होती हैं और न कहीं बाहर से ही उनका आना-जाना होता है। यह सब मसाल के घुमाने की करामात है, वस्तुतः उनकी सत्ता नही है। इसी प्रकार यह दृश्यमान प्रपञ्च मन के स्पन्दन के कारण प्रतीत होता है, किन्तु मन के अमनो-भाव को प्राप्त होते ही न जाने कहाँ काफूर हो जाता है। किन्तु ये प्रपञ्च की प्रतीति और अप्रतीति दोनों ही भ्रान्तिजनित हैं। परमार्थ दृष्टि से न उसकी उत्पत्ति होती है, औंर न कर्म। इस भ्रान्ति का आधार ब्रह्म है, क्योंकि कोई भी भ्रान्ति निराधार नहीं हो सकती। इसलिए जैसे रस्सी में साँप की प्रतीति का आधार रस्सी है वैसे ही परब्रह्म इस प्रपञ्च प्रतीति के भ्रम का आधार है। इस प्रकरण में सद्वाद, असद्वाद, बीजांकुर जन्मतिवाद, विज्ञानवाद एवं शून्यवाद—सभी विपक्षी मतों का खण्डन कर अजन्मवाद की स्थापना की है।

इस प्रकार श्री गौडपादाचार्य की कारिकाओं में माण्डूक्योपनिषद् के गूढ़ार्थ का सुन्दर विशदीकरण हुआ है। इस उपनिषद् के मूल मंत्रों में परब्रह्म परमात्मा के चार पादों की कल्पना की गई है। उसके नाम (ओऽम्) में अ, उ, म्–इन तीन मात्राओं के साथ और चतुर्थ मात्रारहित उसके अव्यक्त रूप के साथ परमात्मा के एक-एक पाद की समता दिखाई गई है। नाम और नामी का अभेद होने से ओऽम्–यह अक्षर ही पूर्णब्रह्म है। भूत, वर्तमान और भविष्य—यह सब का सब ओंकार है तथा जो त्रिकालातीत इससे भिन्न है, वह भी ओंकार ही है। अभिव्यक्त और अनभिव्यक्त अंश—सभी मिलकर ही परब्रह्म परमात्मा का समग्र

रूप होते हैं। अर्थात् वह साकार भी है, निराकार भी है और साथ ही साकार-निराकार दोनों से रहित भी है। एवंविध परब्रह्म के चार पादों में पहले पाद का नाम वैश्वानर है। जिस प्रकार जागृत अवस्था में इस स्थूल शरीर का अभिमानी जीवात्मा विषयों का उपभोग करता है, उसी प्रकार स्थूल जगत् रूप शरीर का आत्मा—वैश्वानर—इस स्थूल जगत् का ज्ञाता और भोक्ता है। स्वप्न अवस्था में सूक्ष्म शरीर का अभिमानी जीवात्मा के समान जड़चेतनात्मक सूक्ष्म जगत् का भोक्ता और ज्ञाता—परब्रह्म के दूसरे पाद का नाम तैजस है। वह समस्त ज्योतियों की ज्योति परम प्रकाशमय हिरण्यगर्भरूप है। तीसरे पाद का नाम प्राज्ञ है। वह एक रूप, घनीभूत विज्ञान स्वरूप एवं आनन्द स्वरूप है। उसका स्वरूप जगत् की प्रलयावस्था या कारणावस्था है, जिसे सुषुप्ति-अवस्था कहते हैं और जिसमें सोया हुआ मनुष्य न किसी भोग की कामना करता है, और न कोई स्वप्न देखता है। जगत् की इस अव्यक्तावस्था का अधिष्ठाता ही प्राज्ञ कहलाता है। परब्रह्म का चौथा पाद उसका निर्गुण निराकार और निर्विशेष स्वरूप है। इसका ज्ञान न बाहर की ओर है, न भीतर की ओर, तथा न दोनों ही ओर है। वह न ज्ञान स्वरूप है, न जाननेवाला है, और न जाननेवाला ही है। वह न देखने में आ सकता है, न व्यवहार में लाया जा सकता है। वह न ग्रहण करने में, न चिन्तन करने में और न बतलाने में आ सकता है। वह लक्षण-रहित है। उसमें समस्त प्रपञ्च का अभाव है। एकमात्र परमात्मसत्ता की प्रतीति ही उसका प्रमाण है। सर्वथा शान्त कल्याणमय अद्वितीय तत्व ही पूर्णब्रह्म का चतुर्थ पाद है।

ऊपर कहे गये परब्रह्म के चारों पादों को ओंकार की अकार, उकार, मकार मात्राओं से और मात्रारहित ओंकार से एकता का प्रतिपादन करना माण्डूक्योपनिषद् का मुख्य मन्तव्य है। जिस प्रकार ओंकार की तीन मात्राओं की पूर्ववर्णित ब्रह्म के तीन पादों से समता है, उसी प्रकार ओंकार के निराकार स्वरूप की परब्रह्म की निर्गुण-निराकार-निर्विशेषरूप चौथे पाद से समता है। परब्रह्म के चारों पादों की कल्पना, उनके स्थूल, सूक्ष्म और कारण इन तीनों सगुण रूपों और निर्गुण-निराकार स्वरूप की एकता एवं नाम और नामी का सब प्रकार से तादात्म्य बनाने तथा परब्रह्म की सब कुछ बनने की जो अचिन्त्य शक्ति है और वह परब्रह्म से सर्वथा अभिन्न है—यह प्रतिपादन करने के लिये की गई है। कुछ व्याख्याकारों ने जागृतावस्था के अभिमानी, स्वप्नावस्था के अभिमानी और सुषुप्ति अवस्था के अभिमानी जीवात्मा को क्रमशः परब्रह्म के तीन पाद—वैश्वानर, तैजस और प्राज्ञ—माना है। किन्तु यह ठीक नहीं है। वास्तव में यह सब परब्रह्म परमात्मा का ही वर्णन है। उसके चार पादों की कल्पना केवल उसका तत्त्व समझाने के लिए ही की गई है। वस्तुतः अवयवरहित परमात्मा के कोई भाग या पाद नहीं है। जो पूर्णब्रह्म परमात्मा स्थूल जगत् में परिपूर्ण है, वे ही सूक्ष्म जगत् और कारण-जगत् के अन्तर्यामी और अधिष्ठाता भी हैं तथा वे ही इन सबसे अलग निर्विशेष परमात्मा हैं। वे सगुण भी हैं, निर्गुण भी; साकार भी हैं निराकार भी। इसी से माण्डूक्योपनिषद् के सप्तम मंत्र में उन्हें अचिन्मय और अव्यपदेश्य कहकर उसे हमारी बुद्धि और तर्क से सर्वथा अतीत घोषित किया गया है : "नेति नेति कहि वेदि पुकारी।"

[१९५३ में आकाशवाणी से प्रसारित वार्ता]

५. पाणिनीय व्याकरण की वर्णमाला

संस्कृत-वाङ्मय के इतिहास के अवलोकन से विदित होता है कि प्राचीन काल से ही शब्दविज्ञान तथा अक्षरविज्ञान के सम्बन्ध में विमर्श का प्रारम्भ हो चला था। वैदिककाल के संहिता तथा ब्राह्मणग्रन्थों में प्राप्त मूलभूत कतिपय बीज-रूपात्मक निर्देशों का उल्लेख छोड़ दिया जाय तो भी यह निःसन्देह पूर्वक कहा जा सकता है कि वर्णमाला और सन्धि के मूल सिद्धान्त उस समय अज्ञात नहीं थे। ऐतरेय आरण्यक में व्यञ्जन, ऊष्मन् तथा स्वर आदि पारिभाषिक शब्दों का स्पष्ट उल्लेख है। तैत्तिरीय आरण्यक में अक्षर, उच्चारणकाल, प्रयत्न, स्वर तथा संहिता पर प्रकाश डाला गया है। आगे चलकर तो इन्हीं विषयों पर स्वतंत्र ग्रन्थ लिखे गये। आज वैदिक-वाङ्मय में भिन्न-भिन्न प्रातिशाख्य तथा शिक्षा ग्रन्थ उपलब्ध हैं, जिनमें अक्षर विज्ञान तथा संहिताविज्ञान पर ऐसी परामर्शपूर्ण विवेचना की गई है कि आधुनिक युग के पाश्चात्य विद्वान् भी हमारे पूर्वजों की कुशाग्रबुद्धि तथा वैज्ञानिक प्रतिभा की मुक्तकण्ठ से प्रशंसा करते हैं। प्राचीन प्रातिशाख्यकाल से ही अविच्छिन्न रूप से प्रचलित देवनागरी वर्णमाला के सम्बन्ध में मैक्डानेल ने कहा है कि 'संस्कृत वर्णमाला शुद्ध वैज्ञानिक सिद्धान्तों पर बनाई गई है। इस प्रगति और संशोधन के वैज्ञानिक युग में भी आज यूरोप में अपूर्ण, वर्णसंकरी और भद्दी वर्णमाला काम में लाई जाती है' इस पर आश्चर्य प्रकट किया है।

जैसा कि ऊपर कहा जा चुका है आजकल की प्रचलित वर्णमाला की रूपरेखा प्रातिशाख्य तथा शिक्षाकाल में निश्चित की गई थी। भिन्न-भिन्न प्रातिशाख्यों और शिक्षा-ग्रन्थों के तुलनात्मक अध्ययन से पता चलता है कि लगभग सभी ग्रन्थों में स्थूल रूप से यही वर्णमाला देखी जाती है। जैसे, पहिले स्वर-समानाक्षर (ह्रस्वदीर्घ के क्रम से) तब सन्ध्यक्षर-अनन्तर ५ वर्ग (कवर्गादि)-मुखविवर के भीतरी भाग की ओर से बाहरी भाग की ओर के क्रम से—, अनन्तर अन्तःस्थ (य र ल व), बाद में ऊष्मन्। इस तरह से स्थूल रूप में प्रायः वर्णमाला का रूप वही बना हुआ है। कुछ थोड़े से भेद—जो महत्वपूर्ण नहीं है—निम्नलिखित हैं। अनुस्वार और विसर्ग, जिह्वामूलीय और उपध्मानीय को—जिन्हें अयोगवाह संज्ञा दी गई हैं[1]—वर्णमाला के अन्त से हटाकर स्वरों के अन्त में स्थान दिया गया है जैसे ए ऐ ओ औ अं अः (जिह्वामूलीय ᳵक और उपध्मानीय ᳶप निकाल दिये गये हैं)। दूसरा मुख्य भेद यह है कि स्वरों की श्रेणी से प्लुत निकाल दिये गये हैं और ॡ भी धीरे-धीरे वर्णमाला से पदच्युत हो रही है। ए, ओ ऐ औ के स्थान

१. अयोगवाहा विज्ञेया आश्रय स्थान भागिनः।

में ए ऐ ओ औ का उच्चारण होता है। इस तरह से थोड़े से आवश्यक हेर फेर कर लगभग ६५ वर्णों की[1] वर्णमाला के स्थान में ४६ वर्णों की वर्णमाला आजकल प्रयोग में आती है।

संक्षेप में भूमिका रूप से भारत की राष्ट्रीय वर्णमाला की चर्चा कर अब हम प्रकृत विषय का विवेचन करेंगे। कई प्रातिशाख्यों के कुछ उत्तरकालीन अंशों को छोड़कर—जो सम्भवत: बाद में जोड़ दिये गये हों—यह तो निर्विवाद सिद्ध है कि प्रातिशाख्य ग्रन्थों का अधिकांश या कम से कम उनका प्रतिपाद्य विषय पाणिनि पूर्वकालीन है, क्योंकि प्रातिशाख्यों के विषय का सम्बन्ध साक्षात् वैदिक वाङ्मय से है और शिक्षा ग्रन्थों की तरह वे वेदाङ्ग माने जा सकते हैं। भाषा, विषय प्रतिपादन शैली और पारिभाषिक शब्दों के रूप तथा प्रयोग के आधार पर भी यही निष्कर्ष निकलता है। फिर भी पाणिनीय व्याकरण में एक स्वतन्त्र वर्णमाला—प्रत्याहार सूत्रों के रूप में—पाई जाती है। इस प्रत्याहारीय वर्णमाला का क्या वैशिष्ट्य है, किन कारणों से इसमें परिवर्तन किये गये हैं, कहाँ तक इस वर्णमाला से पाणिनीय शास्त्र की व्यवस्था अक्षुण्ण बनी रहती है और पाश्चात्य विद्वान Hannes Skōld की क्षोद-क्षेमकल्पना तथा विश्लेषणात्मक विचार प्रवृत्ति से १४ प्रत्याहार सूत्रों में भिन्नकालीनत्व दिखाना कहाँ तक अनुचित है—इसका विचार हम आगे करेंगे।

पहिले तो इन प्रत्याहार सूत्रों के रचयिता के सम्बन्ध में Dr. Paul Thieme (Gottiuyen) के मत की आलोचना करनी चाहिये। इसमें सन्देह नहीं कि पाणिनि निर्मित अष्टाध्यायी से इन प्रत्याहार सूत्रों का परम घनिष्ठ सम्बन्ध है—उपजीव्य-उपजीवक भाव। पाणिनीय शास्त्र में प्रवेश के लिए उनका जानना नितान्त आवश्यक है। अत: प्रतीत होता है कि वे पाणिनि निर्मित अष्टाध्यायी के मुख्य मूलभूत अङ्ग हैं। यदि अष्टाध्यायी के लिए तदङ्ग स्वरूप उनकी रचना न की गई हो तो प्राचीन काल से प्रचलित प्रातिशाख्य तथा शिक्षा में प्रतिपादित वर्णमाला के स्थान में उसकी क्या आवश्यकता थी? वर्गों का क्रम क्यों तोड़ा गया? हकार को दो बार क्यों स्थान दिया गया? इन्हीं बातों का विचार कर Dr. Paul Thieme का कहना है कि पाणिनि[2] इन प्रत्याहार सूत्रों के रचयिता हैं। और ऐसा न मानना बिलकुल अनर्गल है। 'अष्टाध्यायी और प्रत्याहार सूत्रों के मौलिक सम्बन्ध और परस्पराश्रयभाव का उदाहरण अन्यत्र कहाँ मिलेगा—जहाँ अवयव का अवयवी के साथ इस तरह से अयुतसिद्ध का सम्बन्ध पाया जाता हो।'

किन्तु इस मत के मानने में कई आक्षेप हैं। व्याकरण शास्त्र के परम्परागत अध्ययन के अनुयायी विद्वानों के मतानुसार यह मत सम्प्रदाय विरुद्ध है। प्रत्याहार सूत्रों को माहेश्वर कहा गया है पाणिनीय नहीं। माहेश्वराणि सूत्राणि के अर्थ का विवेचन हम आगे करेंगे। यहाँ संक्षेप से इतना ही प्रतिपाद्य है कि व्याकरण-शास्त्र के अध्ययन की साम्प्रदायिक परम्परा भारत में

---

१. **वाजसनेयि प्रातिशाख्य में लिखित।**

२. Pānini & The Veda—Studies in the early history of linguistic science in India by Dr. Paul Thieme. **देखिए पृष्ठ १०९।**

३

अविच्छिन्न रूप से प्रवाहित रही है—वहाँ इस बात की कल्पना नहीं की जा सकती कि पाणिनि-निर्मित प्रत्याहार सूत्रों को माहेश्वर भ्रमवश कहा गया हो। जिस सम्प्रदाय परम्परा के अनुसार पाणिनि मुनि को जाम्बवनी विजय काव्य तक का—सम्भवतः नाम सादृश्य भ्रमवश—रचयिता कह डाला गया है, जिसमें 'आगोपालाङ्गनं प्रसिद्धं पाणिनेर्यशः' कह कर पाणिनि के सम्बन्ध में सबकी जानकारी सूचित कर पाणिनि की कीर्तिपताका को ऊँचा उठाने का प्रयत्न किया गया है, उसी परम्परा में 'येनाक्षर समाम्नायमधिगम्य महेश्वरात्। कृत्स्नं व्याकरणं प्रोक्तं तस्मै पाणिनये नमः' कहकर पाणिनि की कुशाग्रबुद्धि और प्रतिभा को प्रत्याहार रचना में असमर्थ कहना आश्चर्यावह नहीं तो क्या है?

दूसरा आक्षेप यह है कि पतंजलि के समय में भी—बाद की परम्परा को छोड़ दीजिये—प्रत्याहार सूत्रों को पाणिनिनिर्मित अष्टाध्यायी का अङ्ग नहीं माना गया है। अष्टाध्यायी के प्रथम सूत्र 'वृद्धिरादैच्' की व्याख्या करते हुये महर्षि पतंजलि कहते हैं कि उद्देश्य विधेय क्रमानुसार 'आदैच्' पद को न रख कर पाणिनि ने प्रारम्भ में मंगलार्थ वृद्धि शब्द रक्खा गया है। दूसरी बात यह भी है कि यदि प्रत्याहार सूत्र भी पाणिनिकृत होते तो उनके भी प्रारम्भ में कोई मङ्गल दिया जाता।

तीसरा आक्षेप यह है कि पाणिनि-प्रणीत ग्रन्थों की सूची में समस्त व्याकरण-शास्त्र के मूलभूत तथा महत्त्वपूर्ण प्रत्याहार सूत्रों का उल्लेख नहीं है।[१]

किन्तु इन आक्षेपों पर समुचित ध्यान देते हुए भी Dr. Paul Thieme के मत का सम्पूर्ण निराकरण नहीं होता है। अष्टाध्यायी की प्रतिपादन पद्धति ही में प्रत्याहार सूत्रों का स्वारस्य है, इसमें सन्देह नहीं। किन्तु उत्तरकालीन परम्परागत कथा में इन्हें माहेश्वर क्यों कहा गया? पाणिनीय व्याकरणतन्त्र में इन प्रत्याहार सूत्रों की महत्ता पहले ही से विदित थी। महाभाष्य में इन्हें 'वाक्समाम्नाय' तथा 'ब्रह्म राशि'[२] शब्दों से सम्बोधित किया गया है। पाणिनीय शिक्षा के परकालीन संस्करण के ऊपर उद्धृत श्लोक में इन्हें महेश्वर प्रोक्त अक्षर-समाम्नाय शब्द से स्मरण किया गया है। क्या इससे यह ध्वनित नहीं होता है कि ये प्रत्याहार सूत्र पाणिनि पूर्वकाल में प्रचलित थे। भर्तृहरि[३] ने तो यहाँ तक कहा है कि 'इस अक्षर-समाम्नाय का कोई निर्माता नहीं है; वेद में अनादि परम्परा से उनका स्मरण होता आया है।' आगे चलकर इन प्रत्याहार सूत्रों की महत्ता और पवित्रता इतनी बढ़ी कि माहेश्वर का अर्थ शम्भुदत्त (शिव

---

१. अष्टकं गणपाठश्च धातुपाठस्तथैव च। लिङ्गानुशासनं शिक्षा पाणिनीया अमी क्रमात्।...यहाँ क्रमात् पद ध्यान देने योग्य है। आजकल की उपलब्ध शिक्षा के भी—जो सम्पूर्ण रूप से पाणिनिकृत नहीं हो सकती, क्योंकि आदि अन्त में पाणिनि पद का अन्य पुरुष के रूप में प्रयोग हुआ है—२ संस्करण है (२१ श्लोक वाली और ५९ श्लोक वाली) प्रथम सम्भवतः पाणिनिकृत है। —ह० प्र० शास्त्री

२. द्वितीय आह्निक के अन्त में। ब्रह्मप्रतिपादक वर्णराशि।

३. देखिए, उद्योत टीका—महाभाष्य के द्वितीय आह्निक के अन्त में।

प्रसाद लब्ध) किया जाने लगा—यहाँ तक कि प्रत्याहार सूत्रों को शिवसूत्र कहा जाने लगा। नन्दिकेश्वर कृत कारिका में तो यह स्पष्ट कहा गया है[1] कि नटराज शम्भु-महेश्वर के १४ बार डमरुनाद से इन १४ प्रत्याहार सूत्रों की उत्पत्ति हुई। पाणिनि ने इनका विमर्श कर व्याकरण शास्त्र रचा और सनकादि सिद्धों ने इनका आध्यात्मिक अर्थ निकाल कर मोक्षलाभ किया। फलतः आध्यात्मिक अर्थ दिखाने के लिये २६ कारिकायें नन्दिकेश्वर ने लिखीं—जो उममन्युकृत तत्त्वविमर्शिनी नामक टीका के साथ निर्णयसागर प्रेस में छपे महाभाष्य के संस्करण (भाग १) में टिप्पणीरूप से छपी है।

किन्तु इस कल्पित उपाख्यान के आवरण में भी सत्य का तत्त्व तिरोहित नहीं हुआ है। भारतीय कथावाङमय में इसी प्रकार सत्य का तत्त्व सुवर्णपात्र से ढका हुआ है। ऐसे उपाख्यानों में केवल कल्पना ही नहीं है, बल्कि एक उद्देश्य का प्रतिपादन किया जाता है। पाणिनि, कात्यायन को समकालीन कहने वाली[2] कथा में उन दोनों आचार्यों की कृतियों का विशिष्ट सम्बन्ध दिखाया गया है अर्थात् सूत्र और वार्तिक परस्पर पूरक हैं, भिन्न नहीं। अंजलेः पतितः पतंजलिः ऐसा अर्थ कर पाणिनि और पतंजलि को समकालीन समझने वाली कहानी का भी यही उद्देश्य है और उससे महाभाष्य की अपूर्णता पर प्रकाश पड़ता है।[3] अविदितगतयामा रात्रिरेवं व्यरंसीत् में अनुस्वार निकालने के लिए कालिदास की सम्मति दिखाने वाली कथा में क्या यह विशिष्ट उद्देश्य नहीं है कि कालिदास की कवित्व प्रतिभा भवभूति से चढ़ी-बढ़ी थी? इसी तरह नैषधचरित महाकाव्य के सम्बन्ध में मम्मट की यह उक्ति से कि यदि कुछ दिन पहिले यह ग्रन्थ देखने को मिलता तो कविता में संभावित दोषों के उदाहरण देने के लिए मुझे कष्ट न उठाना पड़ता—क्या नैषध चरित की मीठी चुटकी नहीं ली गई है? सारांश यह कि प्रत्याहार सूत्रों के सम्बन्ध में महेश्वरप्रोक्त का महेश्वर प्रसाद लब्ध अर्थ करने वाली इस कथा में भी परोक्ष रूप से यह ऐतिहासिक तत्त्व निहित है कि पाणिनि पूर्वकाल में महेश्वर नामक किसी प्रसिद्ध वैयाकरण के द्वारा व्याकरणतन्त्र में व्यवहृत करने के लिये रचित वर्णमाला का आश्रय लेकर पाणिनि ने अपना ग्रन्थ रचा है। पाणिनि व्याकरण शास्त्र के सर्व प्रथम प्रवर्तक नहीं हैं, यह परम्परा से भी सिद्ध है।[4] स्वरचित अष्टाध्यायी में स्वयं पाणिनि ने १० पूर्वाचार्यों के मत का नाम लेकर निर्देश किया है, इससे भी यही प्रतीत होता है। आधुनिक संशोधक

---

१. वृत्रावसाने नटराज राजो ननाद ढका नव पञ्चवारम्। उद्धर्तुं कामः सनकादि सिद्धाने तद्विमर्शे शिव सूत्र जालम्। १ कारिका।

२: देखिए, हरचरितचिन्तामणि (२७ अ०)।

३: पाणिनिः—कोर्भवान्, पतंजलिः सप्योऽहम् रेकः क गतः १। तव मुखे।
यन्मयोक्तं तत्त्वया न वक्तव्यं, यच्च मयानोक्तं तत्त्वया वक्तव्यम्।
—ल० श० शेखर on अचोन्त्यादिटि for विग्रह only।

४. इन्द्रश्चन्द्रः काशकृत्स्नाविशली शाकटायनः। पाणिन्य मर जैनेन्द्रा जयन्त्यष्टौ च शाब्दिकाः।

विद्वानों ने व्याकरण-शास्त्र के अन्तरङ्ग की साङ्गोपाङ्ग परीक्षा कर यह दिखा दिया है[1] कि व्याकरण-शास्त्र की प्रक्रिया में—जैसे प्रत्याहार निर्माण, अनुबन्ध निर्देश, कृत्रिम संज्ञा विधान आदि में—आचार्य पाणिनि की अपूर्व मौलिकता नहीं है। तत्काल प्रचलित शास्त्र रचना-पद्धति के अनुसार सूत्र शैली का अनुसरण कर पाणिनि ने अपना ग्रन्थ बनाया और उसमें उन्होंने महेश्वरकृत प्रत्याहारोपयोगिनी वर्णमाला को आधार मान कर अपने शास्त्र की प्रतिष्ठा की। इसमें सन्देह नहीं उन्होंने सुविधा तथा आवश्यकता के अनुसार परिमार्जन तथा सुधार भी किये होंगे। किन्तु उस महेश्वरकृत वर्णमाला में पाणिनि ने अपनी ओर से कुछ परिवर्तन किये या नहीं? यदि किये तो क्या परिवर्तन थे? इसका सोपपत्तिक उत्तर देना—वर्तमान उपलब्ध सामग्री के बल पर—असम्भव है। अपनी अलौकिक प्रतिभा के बल पर व्याकरणतन्त्र को जो साङ्गोपाङ्ग तथा वैज्ञानिक रूप पाणिनि ने दिया, उससे न केवल परकालीन आचार्य किन्तु पूर्वाचार्य भी विस्मृतिगर्भ में विलीन हो गये हैं।

पाणिनीय व्याकरण की वर्णमाला के रचयिता के सम्बन्ध में अपने विचार प्रकट कर अब हम वर्णमाला की ओर प्रवृत्त होते हैं। यह बात प्रत्यक्ष सिद्ध है कि यह प्रत्याहारस्थ वर्ण-माला व्याकरण पढ़ने वालों के लिये है। प्रारम्भिक श्रेणी के बालकों के लिए नहीं है। क्योंकि इसमें अ, इ, उ के दीर्घ रूपों का निर्देश नहीं है, प्रसिद्ध पाँचों वर्गों को तोड़कर प्रथम द्वितीय आदि अक्षर–प्रत्येक वर्ग के–एक साथ रक्खे गये, किन्तु उस अक्षर विन्यास में एक क्रम नहीं है; ह वर्ण को दुहराया गया है तथा प्रत्येक सूत्र के अन्त में इत्संज्ञक-अनुपयोगी-अनुबन्धों का प्रयोग किया गया है। हम पहिले ही कह आये हैं कि पाणिनि के काल में तथा उसके पूर्व और उत्तर काल में एक दूसरी सरल वर्णमाला प्रचलित थी। तो भी लाघव और वैज्ञानिक विषय प्रतिपादन का ध्यान रखकर इस नवीन वर्णमाला का आश्रय किया गया है। जहाँ तक सम्भव हो संक्षिप्ताति-संक्षिप्त रूप में—गागर में सागर भरने का स्तुत्य प्रयत्न किया गया है,[2] क्योंकि 'अर्धमात्रा-लाघवेन पुत्रोत्सवं मन्यन्ते वैयाकरणाः।' वर्णों के विन्यास क्रम में मनमानी घरजानी नहीं है, यदृच्छा का प्रयोग नहीं है, किन्तु कार्यकारण विवेचनपूर्वक सोपपत्तिक वर्णविन्यास किया गया है। अन्तःस्थ (यरलव) वर्णों को स्वर और व्यञ्जन के बीच में रख कर उनकी अन्तःस्थता क़ायम रक्खी गई है। अस्तु,

प्रसिद्ध पाश्चात्य विद्वान Hannes Skold ने[3] आशंका प्रकट की है कि अन्तिम सूत्र 'हल्' बाद में जोड़ा गया है। यदि Skold का यह अभिप्राय है कि पाणिनि के बाद यह सूत्र जोड़ा गया है, तो उनका यह मत अत्यन्त भ्रमपूर्ण है। क्योंकि पाणिनीयतन्त्र में आदि और अन्त में हकार लिखने की आवश्यकता सिद्ध है—ताकि अट् तथा शल् दोनों प्रत्याहारों में हकार की गणना

---

१. चतुर्थ ओरियंटल कांफ्रेस के निबन्ध संग्रह में डा० शास्त्री का निबन्ध देखिए।

२. जैसे अच् कहने से सब स्वरों का बोध होता है।

३. 'Papers on Pānini and Indian Grammar in General' नामक पुस्तक देखिए, पृष्ठ १७-२२।

हो सके। ह् को शषस के साथ 'शषसहर' पढ़ सकते थे यह भी Skold साहेब कहते हैं। किन्तु वे यह भूल जाते हैं कि शर् प्रत्याहार में हकार का समावेश होने से अनिष्ट स्थिति उत्पन्न हो जायगी।'[1]

प्रत्याहार सूत्रों में ण का दो बार इत्संज्ञक अनुबन्ध के रूप में प्रयोग किया गया है। इससे यह सन्देह हो सकता है कि कहाँ किस णकार से प्रत्याहार का ग्रहण किया जाय—किन्तु भाष्यकार पतंजलि ने सब संभव आक्षेपों का समाधान कर निर्णय दे दिया है[2] कि कहाँ पर किस णकार से प्रत्याहार माना जाय। प्रचलित प्रणाली में पाणिनि कम से कम हेर-फेर करना चाहते थे, इसी से उन्होंने दूसरे ण के स्थान में अन्य कोई वर्ण अनुबन्ध रूप से नहीं रक्खा है। किन्तु Skold महोदय का यह कहना—कि भारतीय वर्णमाला में पहिले 'ल' ध्वनि नहीं थी, अतः छठा प्रत्याहार सूत्र 'लण्' बाद में जोड़ा गया है—भ्रममूलक प्रतीत होता है। ऋग्वेद के प्रारम्भिक काल की वर्णमाला में (Phonological system) ल रहा हो या न रहा हो इससे हमें यहाँ सम्बन्ध नहीं है। हमारा केवल यह कहना है कि पाणिनि ने जब प्रत्याहार सूत्रों को अपने शास्त्र में स्थान दिया तो ल ध्वनि अवश्य प्रचलित थी और 'लण्' सूत्र बाद में नहीं जोड़ा गया है। ल को अन्य अन्तःस्थों के साथ पढ़ने से—हयवरलट्—काम नहीं चलेगा, क्योंकि अट् प्रत्याहार में ल का समावेश अवाञ्छनीय है।[3]

इसी तरह आगे चलकर Skold महोदय प्रत्याहारीय वर्णमाला में सुधार कर सूत्रों की संख्या में कमी करना चाहते हैं। उनका कहना है 'झभञ्' सूत्र का ञ् केवल एक 'यञ्' प्रत्याहार बनाने के लिये है और उस यञ् प्रत्याहार का केवल एक ही बार प्रयोग आया है—अतो दीर्घो यञि (७।३।१०१) से पचामि पचावः पचामः में दीर्घ करने के लिए। किन्तु उस सूत्र में यम् प्रत्याहार पढ़ने से भी काम चल सकता था, क्योंकि प्रत्याहार वहाँ केवल मिवस् और मस् प्रत्यय के समावेश के लिये है। इस युक्ति को सामने रखकर Skold महोदय कहते है कि 'झभञ्।' 'घढधष्।' इन दो सूत्रों को मिलाकर 'झभघढधष्' पढ़ना चाहिये—इस क्रम में वर्गीय चतुर्थ अक्षर सब एक सूत्र में आ जायेंगे—जैसे जबगडदश प्रत्याहार सूत्र में वर्गीय तृतीय अक्षर और 'ञमङणनम्' में पञ्चम अक्षर एक साथ आ गये हैं। स्थूल दृष्टि से देखने पर Skold साहेब का मन्तव्य उचित प्रतीत होता है और पाणिनि की सूक्ष्मदृष्टि और दूरदर्शिता में सन्देह उत्पन्न होता है। किन्तु वास्तव में वस्तुस्थिति बिलकुल विपरीत है। 'अतोदीर्घो यञि'[4] सूत्र का यञि पद अनुवृत्ति से 'सुपि च'[5] सूत्र में जाता है—यमि पाठ करने से रामाभ्याम् में दीर्घ असम्भव हो जायगा, क्योंकि भ्याम् का भकार यम् प्रत्याहार के अन्तर्गत नहीं है। अतः यञ् प्रत्याहार मानना पड़ेगा और 'झभञ्' सूत्र अलग रखना ही होगा।

---

१. अर्हणा में ह (यर्) को अचोरहाभ्यां द्वे सूत्र से द्वित्व हो जायगा।
वाशरि—रामो हसति। ङणोः कुक्टुक शरि (प्राङ्हालिकः)।

२. देखिए, महाभाष्य 'लण्' सूत्र पर।

३. 'सरलेन' में 'अट्कुप्वाङ्नुम् व्यवायेऽपि' सूत्र से णत्व हो जायगा।

४. ७।३।१०१।   ५. ७।३।१०२।

प्रत्याहारस्थ वर्णमाला का व्याकरण-शास्त्र में समावेश उसकी उपयोगिता को लक्ष्य में रख कर किया गया है। वर्णों के विन्यास में पौर्वापर्य के क्रम को महत्त्व नहीं दिया गया है। ञमङणनम्। झभञ्। घढधष। जबगडदश्। इन सूत्रों में वर्गीय अक्षरों का जो क्रम दृष्टि-गोचर होता है वह आगे के सूत्रों में खफछठथचटतव्। में नहीं है। न यही प्रयत्न किया गया है कि एक कोटि के वर्गीय अक्षर एक सूत्र में एक साथ रक्खे जायँ—क्योंकि हम देखते हैं कि चतुर्थाक्षर दो सूत्रों में बाँट दिये गये हैं और वर्गीय द्वितीयाक्षर कुछ प्रथमाक्षरों के साथ-रक्खे गये हैं। यह सब अक्षरक्रम सोपपत्तिक प्रयोजनवश तथा कारणमूलक हैं। इनमें थोड़ा सा भी अदलबदल करने से अनिष्टापत्ति आ पड़ती है और असमाधेय शंकायें उठ खड़ी होती हैं। हमारे आचार्यों ने ऐसी व्यवस्था के अनुसार वर्णों का विन्यास किया है कि उसमें विश्लेषण की—क्षोदक्षेम की—बिलकुल गुंजाइश नहीं है। इस वर्णमाला को touch-me-not (छुई मुई—लाजवन्ती) की लता समझना चाहिये। क्या ही अच्छा हो यदि पाश्चात्य विद्वानों को भी यह प्रतीत होने लगे। Skold महोदय का यह कहना है कि पञ्चम, चतुर्थ तथा तृतीय अक्षरों की तरह द्वितीयाक्षर समूह में—खफछठथचटतव् में—ख और छ के बीच लिपि में लेखन साम्य के कारण स्थान परिवर्तन हुआ है—कितना उपहासास्पद है। पहिले तो लिपि में ख और छ का लेखन साम्य की कल्पना ही प्रमादपूर्ण है, क्योंकि खरोष्ठी तथा ब्राह्मी—भारत की दोनों प्राचीनतम लिपियों में यह सादृश्य नहीं है। व्याकरण सम्बन्धी अन्य कठि-नाइयों का ठिकाना ही नहीं रहेगा यदि खफछ के स्थान में छखफ पढ़ा जाय।[१]

फिर भी शास्त्रीय प्रक्रिया को निभाते हुए जहाँ तक सम्भव हो सका है, प्रत्याहारीय वर्णमाला में एक क्रम, पद्धति या पौर्वापर्य दृष्टिगोचर होता है। स्वर और अन्तःस्थों के अनन्तर वर्गीय स्पर्श वर्णों का एक क्रम से विन्यास किया गया है—पहिले मुखनासिकोद्भव पञ्चमवर्ण—फिर मुखोद्भव। उनमें भी पहिले सघोष महाप्राण-चतुर्थ अक्षर फिर सघोष अल्पप्राण—तृतीय अक्षर। तदनंतर अघोष महाप्राण—द्वितीय अक्षर। फिर अघोष अल्पप्राण अक्षर। अन्त में उस्मन् वर्णों का—शषसह—विन्यास कर वर्णमाला समाप्त की गई है।

अ, इ, उ, ऋ के दीर्घरूप के सम्बन्ध में Skold महोदय की विचित्र और भ्रमपूर्ण युक्ति का निर्देश कर हम इस निबन्ध को समाप्त करेंगे। जैसे वर्गस्थ वर्णों के ज्ञान के रहते भी प्रयोजनवश वर्गों का और वर्गीय वर्णों का क्रमपरिवर्तन करना पड़ा, वैसे ही लाघव से शास्त्र प्रवृत्ति कराने के लिये तत्तद्दीर्घ रूपों का निर्देश न कर तत्प्रतिनिधिभूत ह्रस्व वर्णों का प्रयोग किया गया है। और 'अणुदित्सवर्णस्य चाप्रत्ययः' सूत्र के बल पर ह्रस्व अ से ही अकार के अट्ठा-रह रूपों का बोध कराया गया है।

अपनी विश्लेषणात्मक प्रवृत्ति के वशीभूत हो Skold महोदय कहते हैं कि 'पूर्वकालीन

---

१. खरोष्ठी ख 4 छ J ब्राह्मी ख 8 8 छ ð ð
नश्छव्यप्रशान्—भवांश्छादयति, भवांश्चिनोति भवाष्टीकते, भवांस्तरति। किन्तु भवान् करोति, पठति, खनति-फलति। ये प्रयोग अभीष्ट हैं।

शिलालेखों में दीर्घस्वर के चिह्न नहीं पाये जाते हैं। भारत में बूलर के मतानुसार लेखनकला सेमेटिक लोगों से सीखी गई थी। सेमेटिक लिपि में दीर्घ निर्देशक चिह्न नहीं थे। फलतः भारत की प्राचीन वर्णमाला में दीर्घस्वर न होने के कारण प्रत्याहार सूत्रों में भी दीर्घस्वर नहीं दिये गये हैं।[1]

इस मत के विरोधी उत्तर में यह कहा जा सकता है कि

(१) भारतीय लिपि—उत्तर भारत की वर्तमान सब लिपियों की जन्मदात्री ब्राह्मी लिपि—विदेशीय नहीं है। आधुनिक संशोधन विशारदों की दृष्टि में बूलर के मत का कोई महत्त्व नहीं है। आशुतोष जुबिली Volume में डी० आर० भांडारकर तथा चतुर्थ ओरियंटल कांफ्रेंस के निबन्ध संग्रह में डा० तारापुरवाला के लेख प्रमाण स्वरूप देखे जा सकते हैं। हरप्पा और माहेंजोदड़ो में प्राप्त सलि की खोज के बाद तो इस विषय में सन्देह ही नहीं रह गया है।[2]

(२) प्राचीनतम काल से स्वर के दीर्घ रूपों का भारत में प्रचार है—वेद में दीर्घस्वर ह्रस्वस्वरों से सर्वथा विभिन्न देखे जाते हैं।

(३) अष्टाध्यायी में दीर्घ प्लुत आदि संज्ञाओं की परिभाषा दी गई है।[3] और तपरस्तत्कालस्य सूत्र के बल पर सतपरनिर्देश से दीर्घप्लुत रूपों का प्रत्याक्षेप किया गया है।

(४) अशोककालीन ब्राह्मी लिपि के शिलालेखों में दीर्घ चिह्न पाये जाते हैं। खरोष्ठी लिपि के शिलालेखों में ह्रस्वदीर्घ का भेद नहीं है यह सत्य है, किन्तु यह लिपि सुदूर पश्चिमोत्तर प्रान्त में प्रचलित थी और सेमेटिक लिपि से प्रादुर्भूत होने के कारण विदेशीय लिपि है और इसका भारतीय वाङमय से साक्षात् सम्बन्ध नहीं है। सोहगौरा ताम्रपत्र और पिपराँवा पात्र के लेख में दीर्घ चिह्नों के अभाव का कारण अक्षर उत्कीर्ण करने वाले की अज्ञता है, क्योंकि उनमें दीर्घचिह्नों की तरह संयुक्ताक्षरों का भी प्रयोग नहीं किया गया है।

निष्कर्ष यह है कि प्रत्याहारस्थ वर्णमाला को देखकर तत्कालीन वर्णमाला के सम्बन्ध में अनुमान करना तर्कपूर्ण नहीं है। प्रत्याहारसूत्रों का उद्देश्य प्रचलित वर्णों का निर्देश नहीं है, उनका एक विशिष्ट उद्देश्य है–वह यह कि संक्षिप्तातिसंक्षिप्त रूप में व्याकरण-शास्त्र व्यवहारोपयोगी वर्णों का एक क्रमविशेष के साथ उपन्यास। प्रत्याहारसूत्रों की वर्णमाला में विश्लेषणात्मक क्षोदक्षेम करना तथा भिन्नकालीन स्तरों की उपहासास्पद कल्पना करना अवाञ्छनीय और अनधिकार चञ्चुप्रवेश है।

[मध्यप्रान्त संशोधन मण्डल के द्वितीय वार्षिकोत्सव के अवसर पर पठित]

---

१. 'In the inscriptions of Sakiya Tope find' **यह स्कोल्ड साहब की शब्दावली है।**

२. संभलपुर विस्तृत शिलालेख की लिपि के० पी० जायसवाल के मतानुसार—सिन्धु उपत्यका संस्कृति की लिपि तथा अशोककालीन ब्राह्मी लिपि के मध्य की है।

३. ऊकालोऽज्झ्रस्व दीर्घप्लुतः।

प्रत्याहारस्थ वर्णमाला का व्याकरण-शास्त्र में समावेश उसकी उपयोगिता को लक्ष्य में रख कर किया गया है। वर्णों के विन्यास में पौर्वापर्य के क्रम को महत्त्व नहीं दिया गया है। ञमङणनम्। झभञ्। घढधष। जबगडदश्। इन सूत्रों में वर्गीय अक्षरों का जो क्रम दृष्टि-गोचर होता है वह आगे के सूत्रों में खफछठथचटतव्। में नहीं है। न यही प्रयत्न किया गया है कि एक कोटि के वर्गीय अक्षर एक सूत्र में एक साथ रक्खे जायँ—क्योंकि हम देखते हैं कि चतुर्थाक्षर दो सूत्रों में बाँट दिये गये हैं और वर्गीय द्वितीयाक्षर कुछ प्रथमाक्षरों के साथ-रक्खे गये हैं। यह सब अक्षरक्रम सोपपत्तिक प्रयोजनवश तथा कारणमूलक हैं। इनमें थोड़ा सा भी अदलबदल करने से अनिष्टापत्ति आ पड़ती है और असमाधेय शंकायें उठ खड़ी होती हैं। हमारे आचार्यों ने ऐसी व्यवस्था के अनुसार वर्णों का विन्यास किया है कि उसमें विश्लेषण की—क्षोदक्षेम की—बिलकुल गुंजाइश नहीं है। इस वर्णमाला को touch-me-not (छुई मुई—लाजवन्ती) की लता समझना चाहिये। क्या ही अच्छा हो यदि पाश्चात्य विद्वानों को भी यह प्रतीत होने लगे। Skold महोदय का यह कहना है कि पञ्चम, चतुर्थ तथा तृतीय अक्षरों की तरह द्वितीयाक्षर समूह में—खफछठथचटतव् में—ख और छ के बीच लिपि में लेखन साम्य के कारण स्थान परिवर्तन हुआ है—कितना उपहासास्पद है। पहिले तो लिपि में ख और छ का लेखन साम्य की कल्पना ही प्रमादपूर्ण है, क्योंकि खरोष्ठी तथा ब्राह्मी—भारत की दोनों प्राचीनतम लिपियों में यह सादृश्य नहीं है। व्याकरण सम्बन्धी अन्य कठि-नाइयों का ठिकाना ही नहीं रहेगा यदि खफछ के स्थान में छखफ पढ़ा जाय।[१]

फिर भी शास्त्रीय प्रक्रिया को निभाते हुए जहाँ तक सम्भव हो सका है, प्रत्याहारीय वर्णमाला में एक क्रम, पद्धति या पौर्वापर्य दृष्टिगोचर होता है। स्वर और अन्तःस्थों के अनन्तर वर्गीय स्पर्श वर्णों का एक क्रम से विन्यास किया गया है—पहिले मुखनासिकोद्भव पञ्चमवर्ण—फिर मुखोद्भव। उनमें भी पहिले सघोष महाप्राण-चतुर्थ अक्षर फिर सघोष अल्पप्राण—तृतीय अक्षर। तदनंतर अघोष महाप्राण—द्वितीय अक्षर। फिर अघोष अल्पप्राण अक्षर। अन्त में उस्मन् वर्णों का—शषसह—विन्यास कर वर्णमाला समाप्त की गई है।

अ, इ, उ, ऋ के दीर्घरूप के सम्बन्ध में Skold महोदय की विचित्र और भ्रमपूर्ण युक्ति का निर्देश कर हम इस निबन्ध को समाप्त करेंगे। जैसे वर्गस्थ वर्णों के ज्ञान के रहते भी प्रयोजनवश वर्गों का और वर्गीय वर्णों का क्रमपरिवर्तन करना पड़ा, वैसे ही लाघव से शास्त्र प्रवृत्ति कराने के लिये तत्तद्दीर्घ रूपों का निर्देश न कर तत्प्रतिनिधिभूत ह्रस्व वर्णों का प्रयोग किया गया है। और 'अणुदित्सवर्णस्य चाप्रत्ययः' सूत्र के बल पर ह्रस्व अ से ही अकार के अट्ठा-रह रूपों का बोध कराया गया है।

अपनी विश्लेषणात्मक प्रवृत्ति के वशीभूत हो Skold महोदय कहते हैं कि 'पूर्वकालीन

---

१. **खरोष्ठी ख 4 छ *J* ब्राह्मी ख ꓤꓤ छ ɗ ɗ**

नश्छव्यप्रशान्—भवांश्छादयति, भवांश्चिनोति भवाष्टीकते, भवांस्तरति। किन्तु भवान् करोति, पठति, खनति-फलति। ये प्रयोग अभीष्ट हैं।

शिलालेखों में दीर्घस्वर के चिह्न नहीं पाये जाते हैं। भारत में बूलर के मतानुसार लेखनकला सेमेटिक लोगों से सीखी गई थी। सेमेटिक लिपि में दीर्घ निर्देशक चिह्न नहीं थे। फलतः भारत की प्राचीन वर्णमाला में दीर्घस्वर न होने के कारण प्रत्याहार सूत्रों में भी दीर्घस्वर नहीं दिये गये हैं।[1]

इस मत के विरोधी उत्तर में यह कहा जा सकता है कि

(१) भारतीय लिपि—उत्तर भारत की वर्तमान सब लिपियों की जन्मदात्री ब्राह्मी लिपि—विदेशीय नहीं है। आधुनिक संशोधन विशारदों की दृष्टि में बूलर के मत का कोई महत्त्व नहीं है। आशुतोष जुबिली Volume में डी० आर० भांडारकर तथा चतुर्थ ओरियंटल कांफ्रेंस के निबन्ध संग्रह में डा० तारापुरवाला के लेख प्रमाण स्वरूप देखे जा सकते हैं। हरप्पा और माहेंजोदड़ो में प्राप्त सल्सि की खोज के बाद तो इस विषय में सन्देह ही नहीं रह गया है।[2]

(२) प्राचीनतम काल से स्वर के दीर्घ रूपों का भारत में प्रचार है—वेद में दीर्घस्वर ह्रस्वस्वरों से सर्वथा विभिन्न देखे जाते हैं।

(३) अष्टाध्यायी में दीर्घ प्लुत आदि संज्ञाओं की परिभाषा दी गई है।[3] और तपरस्तत्कालस्य सूत्र के बल पर सतपरनिर्देश से दीर्घप्लुत रूपों का प्रत्याक्षेप किया गया है।

(४) अशोककालीन ब्राह्मी लिपि के शिलालेखों में दीर्घ चिह्न पाये जाते हैं। खरोष्ठी लिपि के शिलालेखों में ह्रस्वदीर्घ का भेद नहीं है यह सत्य है, किन्तु यह लिपि सुदूर पश्चिमोत्तर प्रान्त में प्रचलित थी और सेमेटिक लिपि से प्रादुर्भूत होने के कारण विदेशीय लिपि है और इसका भारतीय वाङमय से साक्षात् सम्बन्ध नहीं है। सोहगौरा ताम्रपत्र और पिपराँवा पात्र के लेख में दीर्घ चिह्नों के अभाव का कारण अक्षर उत्कीर्ण करने वाले की अज्ञता है, क्योंकि उनमें दीर्घचिह्नों की तरह संयुक्ताक्षरों का भी प्रयोग नहीं किया गया है।

निष्कर्ष यह है कि प्रत्याहारस्थ वर्णमाला को देखकर तत्कालीन वर्णमाला के सम्बन्ध में अनुमान करना तर्कपूर्ण नहीं है। प्रत्याहारसूत्रों का उद्देश्य प्रचलित वर्णों का निर्देश नहीं है, उनका एक विशिष्ट उद्देश्य है—वह यह कि संक्षिप्तातिसंक्षिप्त रूप में व्याकरण-शास्त्र व्यवहारोपयोगी वर्णों का एक क्रमविशेष के साथ उपन्यास। प्रत्याहारसूत्रों की वर्णमाला में विश्लेषणात्मक क्षोदक्षेम करना तथा भिन्नकालीन स्तरों की उपहासास्पद कल्पना करना अवाञ्छनीय और अनधिकार चञ्चुप्रवेश है।

[मध्यप्रान्त संशोधन मण्डल के द्वितीय वार्षिकोत्सव के अवसर पर पठित]

---

१. 'In the inscriptions of Sakiya Tope find' **यह स्कोल्ड साहब की शब्दावली है।**

२. संभलपुर विस्तृत शिलालेख की लिपि के० पी० जायसवाल के मतानुसार—सिन्धु उपत्यका संस्कृति की लिपि तथा अशोककालीन ब्राह्मी लिपि के मध्य की है।

३. ऊकालोऽज्ह्रस्व दीर्घप्लुतः।

६. पाणिनि का शब्द-भाण्डार

पातंजल महाभाष्य के प्रथम आह्निक में कहा गया है कि "जैसे, यदि किसी मनुष्य को घड़े की जरूरत है तो वह कुम्हार के पास जाता है और कहता है कि 'हे कुम्हार! मेरे लिये घड़े बना दो।' उसी तरह अपने भावों के प्रकाशन के लिये आवश्यकता का अनुभव कर कोई भी व्यक्ति वैयाकरण के पास जाकर यह नहीं कहता है कि 'मेरे लिये शब्द गढ़ दो'।" इस सरल, मनोरंजक किन्तु अर्थ-गर्भित अवतरण में पतंजलि ने भाषाविज्ञान के एक महत्त्वपूर्ण सिद्धांत का प्रतिपादन किया है। उसका तात्पर्य यह है कि वैयाकरण का काम शब्दों का गढ़ना नहीं है। शब्द समाज में स्वतन्त्र रूप से प्रचलित होते हैं। व्याकरण निर्मित कृत्रिम भाषा का प्रचार असंभव है। व्याकरण का कार्य शब्दानुशासन है, शब्द शासन नहीं। भाषा का प्रवाह स्वाभाविक है, वह स्वयं विकसित होती है, फूलती है, फलती है। वैयाकरण और भाषाशास्त्र विशारद अपनी कल्पना से एक बिलकुल नई भाषा का निर्माण नहीं कर सकते हैं। डा० जैमेन्-हाफ़ (१८५९-१९१७) द्वारा प्रचारित एस्पेरेंटो (Esparanto) भाषा का प्रारम्भ ही में मुरझा जाना इसी सिद्धान्त का समर्थन करता है।

इस स्वतः-सिद्ध सिद्धान्त को दृष्टि में रखकर हम पाणिनिकालीन वाङ्मय के सम्बन्ध में कुछ विचार करेंगे। अष्टाध्यायी सदृश लघुग्रन्थ में आचार्य पाणिनि ने स्वकाल प्रचलित वाङ्मय के व्याकरण की रचना कर वास्तव में गागर में सागर भर दिया है। इस विषय में पाश्चात्य विद्वानों ने भी पाणिनि की मुक्त कंठ से प्रशंसा की है। साथ ही साथ कुछ संशोधकों का यह भी कहना है कि पाणिनि ने एक कृत्रिम भाषा—जो तत्काल प्रचलित नहीं थी—गढ़कर उसका व्याकरण अष्टाध्यायी में दिया है; किन्तु आधुनिक संशोधन के आधार पर यह निःसन्देह कहा जा सकता है कि इस मत में तथ्य नहीं है। संशोधन युग के प्रारंभ काल में यह भले ही कहा जाता[१] रहा हो कि रामायण और महाभारत प्राकृत भाषा ग्रन्थों के संस्कृत रूपान्तर हैं, तथा संस्कृत भाषा कभी भी बोलचाल की भाषा नहीं थी आदि, किन्तु अब इन मतों की निःसारता सभी मानने लगे हैं।[२] अतः अष्टाध्यायी के सूक्ष्मावलोकन तथा गंभीर अध्ययन से जिस तत्कालीन वाङ्मय के स्वरूप का आभास मिलता है, उसका शब्द-भाण्डार तथा रूपरेखा जानने की इच्छा स्वाभाविक है।

---

१. A. Barth & Grierson (9 A. XXIII)

२. R. S. Bhandarkar (JBRAS. 16. 1885)

आचार्य पाणिनि लौकिक संस्कृत के मुख्यतम वयाकरण माने जाते हैं। उनके व्याकरण में विशेष रूप से लौकिक संस्कृत का ही निरूपण किया गया है। वैदिक संस्कृत के व्याकरण का उल्लेख तो अपवाद रूप में ही पाया जाता है, यह 'बहुलं छन्दसि' सूत्र की १२ बार आवृत्ति से ही स्पष्ट है। तब, लौकिक संस्कृत की ग्रन्थराशि में पाणिनि व्याकरण प्रतिपादित पदों की उपलब्धि होनी चाहिए, ऐसी आशा करना अनुचित नहीं है। किन्तु इस विषय में अधिक अन्त-स्तल में प्रवेश करने पर दूसरी ही बात दिखाई देती है।

पाणिनीय व्याकरण के धातु-पाठ में—जिसे साधारणतया पाणिनिकृत माना जाता है—लगभग २००० धातुओं का निर्देश है। इन धातुओं से निर्मित पदों के रूप हमें संस्कृत वाङमय में मिलने चाहिये। किन्तु उपलब्ध संस्कृत वाङमय का आलोडन कर विद्वानों[1] का कहना है कि इन २००० धातुओं में से केवल लगभग ८५० धातुओं के रूप प्रयुक्त पाये जाते हैं। उनमें भी केवल लगभग ४५० धातुओं के रूप संस्कृत-वाङमय के वैदिक तथा लौकिक—दोनों युगों में मिलते हैं। अवशिष्ट में से लगभग १५० धातुओं के रूप केवल वैदिक संस्कृत में तथा लगभग उतनी ही धातुओं के रूप केवल लौकिक संस्कृत वाङमय में पाये जाते हैं। इसी प्रकार अति-विस्तार से प्रतिपादित तद्धितान्त तथा कृदन्त पदों के भी अनेक रूप संस्कृत वाङमय में उपलब्ध नहीं हैं। पाणिनीय व्याकरण के उत्तरकालीन टीकाकारों ने अपनी क्षोदच्छेद शीला तीक्ष्ण-बुद्धि के अनुसार पाणिनि सूत्रों के प्रयोग के बल पर कुछ शब्दों के बहुसंख्य रूपों की भरमार कर दिखाई है, जैसे[2] (सम् + कर्ता) = संस्कर्ता के सन्धियुत प्रयोग के १०८ रूप, तथा[3] 'गामञ्चति' इस व्युत्पत्ति से निष्पन्न 'गोअञ्च' प्रातिपदिक के—सातों विभक्तियों में सब जोड़ कर—५२७ रूप सिद्ध किये गये हैं। इन रूपों का विचार हम यहाँ नहीं कर रहे हैं, तो भी इसमें सन्देह नहीं कि पाणिनि साधित बहुसंख्य कृदन्त और तद्धितान्त पद तथा धातुपाठ की धातुओं के विविध लकारों और प्रक्रियाओं के प्रयोग दृष्टिगोचर नहीं होते हैं। किन्तु इससे यह निष्कर्ष नहीं निकालना चाहिए कि वे पद पाणिनि काल में भी प्रचलित नहीं थे। स्वयं पतंजलि ने 'अस्त्य प्रयुक्तः'—इस वार्तिक पर विचार करते हुये कई तिङन्त पदों के विषय में यह कहा है कि यद्यपि वे प्रचलित प्रसिद्ध वाङमय में उपलब्ध नहीं हैं, तो भी कहीं न कहीं उनका प्रयोग अवश्य हुआ होगा। चार वेद, उनकी भिन्न-भिन्न ११३० शाखायें, छह वेदाङ्ग, वाकोवाक्य, इतिहास, पुराण, वैद्यक आदि विस्तृत वाङमय महोदधि में—तीन लोक और सात द्वीप में कहीं न कहीं—इन पदों की उपलब्धि सम्भव है। इससे यह निश्चित है कि वर्तमान काल की तरह कात्यायन तथा पंतजलि के समय में भी पाणिनि साधित सकल पदों के रूप प्रचलित नहीं थे। तो भी, इन आचार्यों ने उन पदों के अस्तित्व के विषय में शंका न कर केवल तत्कालीन वाङमय की अपूर्णता की ओर इशारा किया है।

---

१. Whitney : Sanskrit Grammar (Para 102)।

२. भट्टोजी दीक्षित : सिद्धान्तकौमुदी (हल् सन्धि)।

३. वही, (हलन्त नपुंसक लिंग)।

प्रसिद्ध संशोधक Gold Stücker, Winternitz और भांडारकर के मतानुसार, इस विषय का ऊहापोहपूर्वक विचार करने से यही निष्कर्ष निकलता है कि पाणिनिकालीन वाङमय—जिसके आधार पर अष्टाध्यायी बनी है और जो सम्प्रति उपलब्ध नहीं है—महाभारत से पूर्वकाल का है और वैदिक युग के ब्राह्मण ग्रन्थ—बहुत अंशों तक–पाणिनिकालीन भाषा में लिखे गये हैं। ऐतरेय, शतपथ आदि ब्राह्मण ग्रन्थों में पाणिनि साधित रूपों की अच्छी भरमार है। केवल ब्राह्मण ग्रन्थों में ही यदि उन प्राचीन तिङन्त रूपों का प्रयोग किया जाता होता तो पाणिनि अवश्य उन पदों को 'वैदिक' कह कर सिद्ध किये होते। जैसे 'देवास:' की सिद्धि केवल वैदिक संस्कृत के लिए[1] पाणिनि ने की है, लौकिक संस्कृत के लिये तो 'देवा:' पद शुद्ध माना है। सारांश यह है कि पाणिनि के समकालीन वाङमय में–जो अभाग्यवश नष्ट हो जाने के कारण आज उपलब्ध नहीं है–उन प्राचीन पदों का प्रयोग होता था, इसी से पाणिनि ने उन पदों की सिद्धि के लिये नियम बनाये हैं। कुछ विद्वानों की यह धारणा है कि संस्कृत भाषा का 'संस्कृत' नाम ही यह सूचित करता है कि वह बोलचाल की साधारण 'प्राकृत' भाषा नहीं बल्कि 'संस्कृत' (सुधारी गई) एक कृत्रिम भाषा है। किन्तु यह युक्ति सप्रमाण नहीं है, क्योंकि स्वकालीन भाषा के लिए 'भाषा' (भाष्यते या सा—जो बोली जाती है) शब्द का प्रयोग पाणिनि ने किया है, तथा वैदिक संस्कृत के लिये 'छन्दस्', 'निगम' या 'मन्त्र' इन शब्दों का प्रयोग किया है। अष्टाध्यायी में 'संस्कृत' शब्द भाषा के लिये कहीं भी प्रयुक्त नहीं हुआ है। बल्कि संस्कृतं भक्षा:[2] सूत्र में बनाये गये या पकाये गये भोजन-वाची शब्द के विशेषण रूप में आया है। भाषा के अर्थ में 'संस्कृत' शब्द का प्रयोग पाणिनि के अनन्तर उस काल में हुआ होगा जब बोलचाल की भाषा तथाकथित 'प्राकृत' बन गई थी। दूसरी बात यह है कि अष्टाध्यायी में उपलब्ध निर्देशों से पता चलता है कि पाणिनि ने– काशी, विदेह, कुरुक्षेत्र और भद्रकेकय– इन संस्कृतभाषी आर्यावर्त के तीन मुख्य केन्द्रों में से कुरुक्षेत्र की प्रान्तीय भाषा को प्रधान मानकर अन्य दो प्रान्तीय भाषा-केन्द्रों के लिये प्राचाम् और उदीचाम् कह कर संस्कृत भाषा के प्रान्तीय रूप भेदों का निर्देश किया है। यह संस्कृत भाषा के तत्काल प्रचलित होने पर ही संभव हो सकता है। इसके अतिरिक्त बोलचाल की भाषा में ही प्रचलित होने वाले शब्दों और रूपों की सिद्धि के लिये निर्मित अष्टाध्यायी सूत्र भी (जैसे 'दूराद्धूते च' 'हैहे प्रयोगे हैहयो:' 'प्रत्यभिवादे चा शूद्रे' आदि) यही सिद्ध करते हैं कि पाणिनि की संस्कृत भाषा लोक प्रचलित भाषा थी। कल्पित पदों को मन से गढ़कर पाणिनि ने अष्टाध्यायी की रचना की, यह मत किसी भी विचारशील विद्वान् को मान्य नहीं हो सकता है। अस्तु।

उपर्युक्त प्रकार से पाणिनिकालीन–किन्तु अब अनुपलब्ध–एक विस्तृत लौकिक वाङमय का अस्तित्व स्वीकार कर लेने पर एक महत्त्वपूर्ण ऐतिहासिक कालनिर्णय का प्रश्न सामने आता है। पाश्चात्य विद्वान् पहिले पाणिनि का काल लगभग ३०० ई० पू० मानते थे

---

१. आज्जसेर सुक (पा० सू० ७।१।५०)।

२. पा० सू० (४।२।१६)।

(जैसे Max Müller, Bohthlink आदि), परंतु ज्यों-ज्यों पाणिनि के ग्रन्थों का विशेष अध्ययन किया गया, त्यों-त्यों पाणिनिकाल पीछे ही हटाया गया है। Macdonell ने अपने ग्रन्थ History of Sanskrit Literature में पाणिनिकाल ३०० ई० पू० मान कर भी अपने बाद के ग्रन्थ–India's Past में दबी जबान से कहते हैं कि पाणिनि ५०० ई० पू० से बहुत बाद के नहीं हैं। Gold Stückar ने अनेक युक्तियों का ऊहापोह पूर्वक विवेचन कर पाणिनि को बुद्धपूर्वकालीन माना था[१] और उसी मत को डा० वेल्वेलकर, सी० वी० वैद्य आदि भारतीय संशोधक विद्वान् भी मानते हैं। कात्यायन-पतंजलिकाल में पाणिनिकालीन वाङमय के अनेक रूप अप्रचलित हो गये थे, यह हम ऊपर कह आये हैं। पतंजलिकालीन संस्कृत आजकल की संस्कृत से भिन्न नहीं है, यह स्पष्ट है। विषय प्रतिपादन शैली सम्बन्धी थोड़ा-बहुत भेद उत्तर-कालीन संस्कृत वाङमय में अवश्य हुआ है, किन्तु जहाँ तक शब्द और अर्थ का सम्बन्ध है, यह निःसन्देह कहा जा सकता है कि पतंजलिकालीन संस्कृत वर्तमान काल में संस्कृतवेत्ताओं के लिये दुर्बोध नहीं है। इससे कात्यायन-पतंजलि तथा पाणिनि के काल में कितना अन्तर रहा होगा, इसका अनुमान किया जा सकता है। वैदिककाल से लेकर लौकिककाल तक संस्कृत भाषा में कितना धीरे-धीरे परिवर्तन हुआ है, यह भाषा के इतिहासवेत्ताओं से छिपा नहीं है। यह मानते हुये भी कि साहित्यिक भाषा की अपेक्षा बोलचाल की भाषा में परिवर्तन अधिक शीघ्रता से होता है, तो भी अष्टाध्यायी के शब्दों की दुर्बोधता को–जिसके उदाहरण हम आगे देंगे–ध्यान में रख कर और पाणिनिकालीन तथा पतंजलिकालीन संस्कृत भाषा के प्रयोग में पौर्वापर्य तथा तारतम्य का विचार करते हुए यह कहा जा सकता है कि पाणिनि और पतंजलि के काल में विशाल अन्तर है, केवल ४-५ शताब्दियों का अन्तर पर्याप्त नहीं है। यदि पाणिनिकालीन भाषा महाभारत की भाषा से भी–कई अंशों में–प्राचीन है–जैसा कि ऊपर कहा जा चुका है–तो हमें डा० वेल्वेलकर द्वारा निश्चित ई० पू० सप्तम शताब्दी तथा सी० वी० वैद्य द्वारा निर्णीत अष्टम शताब्दी से भी पहिले पाणिनिकाल को ले जाना पड़ेगा। अस्तु।

इस विषय का विशेष विवेचन न कर हम यहाँ केवल अष्टाध्यायी के कुछ शब्दों का उदाहरण देकर यह सिद्ध करना चाहेंगे कि पाणिनिकालीन भाषा अपेक्षाकृत अधिक प्राचीन है और उसके अनेक शब्दों का अर्थ अति दुर्बोध हो गया है।

परन्तु इसके पूर्व एक आक्षेप का निराकरण आवश्यक प्रतीत होता है। प्रश्न यह है कि यदि पाणिनिकालीन भाषा महाभारत-पूर्वकालीन है तो महाभारत में इतते अधिक अपाणिनीय प्रयोग क्यों पाये जाते हैं। इसके उत्तर में यह कहा जा सकता है कि महाभारत का निर्माण किसी एक काल में नहीं हुआ है। उसमें भिन्न-भिन्न युगों के भाषा की छाप है। साथ ही साथ यह भी नहीं भूलना चाहिए कि महाभारत की भाषा पर वैदिककाल की प्रचलित भाषा की गहरी छाया पड़ी है। महाभारत का उद्भव सामान्य जनता में प्रचलित दन्तकथाओं और परम्परा-गत गीतों में होने के कारण भी उस पर पाणिनीय व्याकरण का नियन्त्रण उतना सफल नहीं

---

१. Pāṇini : His place on Sanskrit Literature (1860).

हो सका है, जितना उत्तरकालीन वाङमय में पाया जाता है। पाणिनि के काल में या उसके अव्यवहितोत्तरकाल में पाणिनि व्याकरण के सर्वतोगामी बन्धन की कल्पना सर्वथा उचित नहीं है। 'अपाणिनीयं तु भवति' की पुकार पतंजलि काल के लगभग अस्तित्व में आई होगी, जब संस्कृत भाषा का व्यवहार सामान्य जनता में लुप्त हो चला था। इसी से पतंजलि अपने भाष्य में हमेशा शिष्ट प्रयोग की दुहाई देते हैं। पतंजलि के बाद भी हम देखते हैं कि वाङमय में अपाणिनीय पदों के प्रयोग का सर्वथा अभाव नहीं था, जैसे अश्वघोष के काव्यों में तथा कालिदासादि कवियों के उन स्थलों में जहाँ हम 'निरंकुशाः कवयः' कहकर पीछा छुड़ाते हैं। हाँ, यह बात जरूर है कि ज्यों-ज्यों समय बीतता गया, त्यों-त्यों पाणिनीय व्याकरण का प्रभुत्व भी बढ़ता गया है। महाभारतादि प्राचीन ग्रन्थों में भी पाणिनीय व्याकरण के उसी प्रभुत्व को देखने की इच्छा भाषाविकास के सिद्धान्त की दृष्टि से वाञ्छनीय नहीं है। अस्तु,

पाणिनि की अष्टाध्यायी में दो प्रकार के शब्द पाये जाते हैं : (१) व्याकरण के वैज्ञानिक या पारिभाषिक शब्द और (२) लोक प्रयुक्त सामान्य शब्द। अष्टाध्यायी के पारिभाषिक शब्दों का अध्ययन व्याकरण-शास्त्र के विकास तथा इतिहास को जानने के लिए अत्यावश्यक है। अष्टाध्यायी में ऐसे भी कई पारिभाषिक शब्द मिलते हैं, जिनकी परिभाषा पाणिनि ने स्वयं दी है; किन्तु साथ ही साथ उस पारिभाषिक शब्द का प्रयोग लोक प्रचलित अर्थ में भी किया है (जैसे कर्म, अङ्ग आदि)। कौन पारिभाषिक शब्द पाणिनि पूर्वकालीन हैं और कौन पाणिनि द्वारा प्रचलित किये गये हैं तथा किन पारिभाषिक शब्दों के अर्थ प्रातिशाख्य और परकालीन व्याकरण के पारिभाषिक शब्दों के अर्थ से भिन्न है; इत्यादि प्रश्नों का विवेचन प्रकृत निबन्ध का विषय नहीं है। हम यहाँ केवल लोक प्रचलित साधारण शब्दों का विचार करेंगे। इन लौकिक शब्दों में भी कुछ शब्द ऐसे हैं जिनका प्रयोग आज तक पाणिनि सम्मत अर्थ में होता है, कुछ ऐसे शब्द हैं जिनका अर्थ आजकल बिलकुल बदल गया है (जैसे व्यक्ति, विशिष्ट वचन आदि), तथा अन्य ऐसे भी शब्द हैं जो उत्तरकालीन संस्कृत वाङमय में दुर्बोध हो गये हैं। स्वर्गीय डा० भाण्डारकर Wilson Philological lectures में निम्नलिखित ७ शब्दों के उदाहरण दिये हैं, जिनका अर्थ अब सर्वथा दुर्बोध है :

१. अन्ववसर्ग = मनचाही करने की आज्ञा देना
२. निरवसित = अछूत
३. प्रत्यवसान = भोजन
४. अभिविधि = शामिल करना
५. स्वकरण = विवाह करना
६. उत्सञ्जन = ऊपर फेंकना
७. अभ्रेष = उपयुक्तता

इसी प्रकार श्रीयुत चिं० वि० वैद्य ने History of Sauskrit literature (Vol. I) में ऐतिहासिक और भौगोलिक महत्त्व के अष्टाध्यायीगत अनेक शब्दों पर प्रकाश

डाला है। उन शब्दों का उल्लेख यहाँ अनावश्यक है। अतः निम्नलिखित सूची में अन्य दुर्बोध शब्दों का निर्देश किया जाता है। इनके अतिरिक्त अष्टाध्यायी में सैकड़ों ऐसे व्यक्ति-वाचक—नगर, ग्राम, लतावृक्ष, ओषधि, गोत्र, कुल, वंश, पुरुष विशेष वाचक—शब्द हैं, जो इस सुदीर्घ काल के बाद आज अर्थविरहित केवल ध्वनिमात्र रह गये हैं, (जैसे जंघल, तिक, चिह्ण, छगल, चानराट आदि)

क्षेत्रियः (५-२-९०)—असाध्य व्याधि या परदारिक
उपोत्तम (४-१-७८)—उपान्त्य
सजुष् (८-२-६६)—समान सेवी या समानप्रीत
स्थालीविल (५-१-७०)—पाकयोग्य तण्डुल
उपसमाधान (३-३-४१)—राशीकरण
आश्वयुजी (४-३-४५)—आश्विन पौर्णमासी
समांसमीना ५-२-१२ प्रतिवर्ष प्रसव करनेवाली गाय
विचाल (५-३-४३) अनेक को एक, एक को अनेक करना
अधीष्ट (३-१-१६६)—सत्कार पूर्वक प्रार्थना
अपस्कर (६-१-१४९)—रथ का अङ्ग
आप्रपद (५-२-८)—पैर तक लटकने वाला
निष्प्रवाणिः (५-४-१६०)—नया बुना कम्बल

कुल्माष (५-२-८३)—भोज्यविशेष
कुलिज (५-१-५५)—गन्ध विशेष
निपान (३-३-७४)—उदकाधार
उल्लाघ (८-२-५५)—बीमारी से उठा हुआ
ऐकागारिक (५-१-११३)—चोर
उपसंवाद (३-४-८)—बाजी लगाना
अणक (२-१-५४)—तुच्छ, छोटा
उपताप (५-२-१२८)—रोग
परुत् (५-३-२२)—गत वर्ष
अनुपाख्य (६-३-८०)—अनुमेय
पात्रंसमित (२-१-४८)—पेटू
सामि (५-४-५)—अर्धआदि आदि।

यहाँ पर यह कह देना आवश्यक है कि पाणिनीय गण पाठ के शब्दों को हमने जानबूझ कर समाविष्ट नहीं किया है, क्योंकि कुछ विद्वानों के मत में—और वस्तुतः कुछ अंश तक यह सत्य भी है कि—गणपाठ में अनेक शब्द बाद में जोड़ दिये गये हैं। अतः यहाँ केवल उन्हीं शब्दों का—जो अष्टाध्यायी में साक्षात्पठित हैं, विचार किया गया है। अष्टाध्यायी के विशाल शब्द-भाण्डार के सूक्ष्म निरीक्षण से पता चलता है कि उसमें तत्कालीन वाङ्मय के सभी तरह के शब्दों का उल्लेख आया है। जैसे वैदिक शाखायें, भिन्न-भिन्न वैदिक याग, प्रचलित अन्य शास्त्र तथा उनके विशिष्ट शब्द, गार्हस्थ्य जीवन सम्बन्धी शब्द, सम्बन्धवाचक शब्द, नगर-नदी-ग्राम देश वाचक भौगोलिक महत्त्व के शब्द, नगर तथा देशनाम के प्रकार भेद, वृक्ष-पुष्प-औषधि आदि वनस्पति वाचक शब्द, भिन्न-भिन्न जातियाँ, व्यवसाय, प्रशंसात्मक तथा निन्दात्मक शब्द, भिन्न पशुओं के नाम (अवस्थाभेद से गोवाचक अनेक शब्द), देवतानाम, राजकुल, वैदिक ऋषि तथा उनके गोत्र, कालवाचक, संख्यावाचक आदि लोकप्रचलित मुहाविरे आदि सभी प्रकार के शब्द प्रयुक्त हुये हैं। ये सब शब्द पाणिनि-कल्पना-प्रसूत नहीं हैं। इसी से आचार्य पाणिनि की गंभीर गवेषणा, सर्वतोव्यापी निरीक्षण तथा पाणिनिकालीन अथाह शब्द-भाण्डार की कल्पना की जा सकती है।

नमः पाणिनये तस्मै येन शब्दानुशासनम्।
कृतमालोड्य शब्दाब्धिं विदुषां विस्मयावहम्॥

७. पाणिनि-कालीन भारत

भारत के प्राचीन इतिहास, संस्कृति तथा समाज-स्थिति का ज्ञान प्राप्त करने के लिए भारतीय और पाश्चात्य विद्वानों ने बड़ी लगन के साथ वैदिक वाङमय, पुराण, इतिहास, काव्य, नाटक आदि ग्रन्थों के अतिरिक्त प्राचीन शिलालेख, ताम्रपत्र आदि विविध अन्य सामग्रियों का उपयोग किया है। फलस्वरूप प्राचीन भारत-सम्बन्धी हमारा ज्ञान अधिक विस्तृत और सुसम्बद्ध हो गया है। किन्तु पाणिनि की अष्टाध्यायी के समान नीरस और 'शुद्ध' व्याकरण-ग्रन्थ से भी तत्कालीन समाज-सम्बन्धी अनेक मनोरंजक और बोधप्रद बातें जानी जा सकती हैं, यह सुनकर आश्चर्य होगा। अन्वेषण और संशोधन के इस वर्त्तमान युग में विद्वानों की तीक्ष्ण दृष्टि इस ओर भी गई है, और श्री सी० वी० वैद्य तथा श्री राधाकुमुद मुकर्जी आदि भारतीय संशोधकों ने इस दिशा में स्तुत्य प्रयत्न किया है।[१] किन्तु अष्टाध्यायी में जितना गहरा प्रवेश किया जाय, उतनी अधिक ज्ञानराशि तत्कालीन भारत के सम्बन्ध में संचित की जा सकती है।

यहाँ पाणिनि-काल के सम्बन्ध में भी कुछ कहना अप्रासंगिक न होगा। यद्यपि पाश्चात्य विद्वानों के मत का झुकाव पाणिनिकाल के सम्बन्ध में धीरे-धीरे बदल रहा है और उसे अधिक प्राचीन मानने की ओर है; फिर भी अभी तक वे पाणिनि को ५०० ई० सन् से पूर्व का मानने को तैयार नहीं हैं।[२] अष्टाध्यायी ग्रन्थ की अन्तरंग परीक्षा से गोल्डस्टकर, भांडारकर, बेल्वेलकर, वैद्य आदि विद्वानों ने सिद्ध किया है कि पाणिनि बुद्ध-प्राक्कालीन हैं। अष्टाध्यायी में पाये गये अनेक क्लिष्ट और वर्त्तमान संस्कृत में अप्रयुक्त और दुरवबोध शब्दों का विमर्श करते हुए हमने 'वुल्नर कमेमोरेशन वाल्यूम' (पृ० ४६) में यह दिखाने का प्रयत्न किया गया है कि पाणिनि-काल न्यूनातिन्यून नवम शताब्दी (ई० पू०) से पहले का होना चाहिए। दूसरी ज्ञातव्य बात यह है कि निम्नलिखित चित्रण में अष्टाध्यायी में साक्षात् पठित शब्दों का ही प्रायः आधार लिया गया है। अष्टाध्यायी-सूत्रों के गणपाठ में पठित अनेक शब्दों के सम्बन्ध में अप्रामाणिकता का सन्देह हो सकता है कि वे शब्द बाद में गणपाठ में प्रविष्ट कर दिए गए हैं;

---

१. सी० वी० वैद्य : 'हिस्ट्री आफ़ संस्कृत लिटरेचर', जिल्द १, भाग ३, पृ० १३८। श्री राधाकुमुद मुकर्जी : 'हिन्दू सिविलिज़ेशन', पृ० १२१।

२. मैक्समूलर : ३०० वर्ष ईस्वी पूर्व। कीथ : ३५० वर्ष ई० पू०। मैक्डानेल : 'इंडियाज पास्ट' में ४५० वर्ष ई० पू०।

किन्तु अष्टाध्यायी में साक्षात् पठित या निश्चयात्मक रूप से तत्साधित शब्दों की पाणिनिकालीनता के सम्बन्ध में शंका करने की गुंजाइश ही नहीं है।

पाणिनि के समय में स्टैण्डर्ड संस्कृत का प्रचार उत्तर-भारत में ही सीमित था। दक्षिण-भारत में संस्कृत या तो 'विशुद्ध भाषा' के रूप में प्रचलित नहीं थी या पाणिनि को दक्षिण-भारत से परिचय ही नहीं था। भारतीय आर्य बाहर से भारतवर्ष में आए या भरत-भूमि ही उनकी आदिभूमि है, इस प्रश्न के हल पर पाणिनि की दक्षिण-भारत-सम्बन्धी अनभिज्ञता की मीमांसा की जा सकती है। किन्तु यह तो निश्चय है कि अष्टाध्यायी में दक्षिण-भारत के स्थानों का हवाला नहीं है। पाणिनि के भारत की सीमा पूर्व में कलिंग (उत्तर-सरकार), पश्चिम में सिन्ध और कच्छ, उत्तर-पश्चिम में तक्षशिला और सुवास्तु (स्वात) की घाटी और दक्षिण में दण्डकारण्य थी। पाणिनि ने पूर्व-देश (प्राच्य) और उत्तर-देश (उदीच्य) में प्रचलित अनेक शब्द-रूपों की विशिष्टता का निर्देश किया है। काशिका (१-१-७५, पाणिनि-सूत्र) के अनुसार प्राच्य और उदीच्य देशों को सरस्वती (शरावती) नदी (कुरुक्षेत्र के निकट) विभाजित करती थी। किन्तु ६-२-८९ में[१] अनुदीचाम् (उदीच्यभिन्न) पद के प्रयोग से प्रतीत होता है कि पूर्व और उत्तर के बीच के मध्य-देश में (जिसमें वाहीक आदि जनपद थे) प्रचलित शब्द-रूपों के वैशिष्ट्य से पाणिनि भलीभाँति परिचित थे। वल्कि अधिक संगत तो यह है कि पाणिनि ने मध्य-देश की 'संस्कृत' भाषा को स्टैण्डर्ड मानकर अपवाद-रूप में पूर्व और उत्तर देशों की भाषा के रूपान्तरों का ज़िक्र किया है। पाणिनि का जन्म सिन्धु नदी के तट पर अटक के निकट शलातुर (वर्त्तमान लहाउर गाँव, प्रसिद्ध लाहौर नगर नहीं) ग्राम में हुआ था, इसी से उन्हें शालातुरीय कहा जाता है। प्रसिद्ध चीनी यात्री हुएनत्साँग (सप्तम ईस्वीय शताब्दी) ने वैयाकरण पाणिनि के पाषाणमय स्मृति-चिह्न को लहाउर गाँव में देखा था। अतः यह बहुत सम्भव है कि पाणिनि ने पंजाब और पश्चिम-युक्तप्रान्त के आसपास की भाषा को मुख्य संस्कृत माना हो तथा काश्मीर और उसके आसपास की भाषा को उत्तर की और पूर्वीय प्रान्तों की भाषा को पूर्व की भाषा मानकर उनके विशिष्ट रूपों का अपवादरूप से निर्देश किया हो। अस्तु।

जैसा कि हम पहले कह चुके हैं, दक्षिण-भारत के स्थानों का निर्देश अष्टाध्यायी में नहीं है; किन्तु पूर्व, मध्य और उत्तर-भारत के अनेक ग्रामों और नगरों के नाम पाए जाते हैं। मध्य-भारत के वाहीक जनपद का तो बहुत बारीक ज्ञान पाणिनि को था। विपाशा नदी (व्यास) के उत्तर में पाये जाने वाले कूपों के नामों के उच्चारण-वैशिष्ट्य तक का पाणिनि ने (४-२-७४) निर्देश किया है। पाणिनि-काल में नगरों के नाम के अंत में प्रस्थ (जैसे इन्द्रप्रस्थ), विध (भौरिकिविध) या भक्त (ऐषुकारिभक्त) रूप पाया जाता था। एवमेव ग्रामों के नाम के अन्त में कूल (जैसे दाक्षिकूल), सूद (देवसूद), स्थल (माहकिस्थल) या कर्ष (दाक्षिकर्ष) रहता था। नगरों और गाँवों को नाम देने में भिन्न-भिन्न प्रकार थे। जैसे (१) संस्थापक के नाम से (कुशाम्ब द्वारा स्थापित होने के कारण कौशाम्बी); (२) समीपस्थ प्रसिद्ध स्थान के

---

१. पाणिनि सूत्रों के निर्देश की संख्याएँ क्रम से अध्याय, पाद और सूत्र-संख्या सूचित करती हैं।

नाम से (जैसे विदिशा के समीप होने से वैदिश); (३) निवासियों के नाम से (जैसे शिबियों के निवास-स्थान होने से शैब); (४) वहाँ पाई जाने वाली प्रसिद्ध वस्तु के नाम से (जैसे उदुम्बर—गूलर—के बहुतायत से पाए जाने के कारण औदुम्बर)। जैसे आजकल दिल्ली में नगर-विशेष को जानेवाली सड़कों पर स्थित होने के कारण फाटकों के नाम लाहौरी-गेट, अजमेरी-गेट, काश्मीरी-गेट आदि हैं, वैसे ही पाणिनि-काल में भी फाटकों को ऐसे ही नाम दिए जाते थे (जैसे स्रुघ्न की ओर जानेवाले मार्ग पर स्थित कान्यकुब्ज नगर के फाटक का 'स्रौघ्न कान्यकुब्ज-द्वार' नाम था)। कम्बोज, गान्धार, कोशल आदि बीसों भिन्न-भिन्न प्रान्तों—जनपदों—के नाम अष्टाध्यायी में आए हैं। प्रत्येक जनपद की सीमा निश्चित रहती थी और उसमें अनेक विष्टप, नगर और ग्राम होते थे। जनपदों के क्षत्रिय शासकों को जानपदिन् और एक ही जनपद के निवासियों को सजनपद कहते थे। शासक यदि क्षत्रिय माता-पिता का पुत्र हुआ, तो उसे राजन्य कहते थे, अन्यथा (वार्तिककार के अनुसार) राजन नाम दिया जाता था। गण-राज्य या संघ-राज्य का निर्देश अष्टाध्यायी में आया है। एक संघ-राज्य की भिन्न पार्टी या दल को 'वर्ग' कहते थे। वर्गों का नामकरण बहुधा वर्ग के नेता के नाम से होता था, जैसे अर्जुन-वर्ग्य का अर्थ अर्जुन-दल का सदस्य। दो दलों की आपस की लाग-डाँट और परस्पर असहयोग का भी ज़िक्र (व्युत्क्रमण) आया है। अनेक संघों का 'फेडरेशन' भी मिलता है, जैसे त्रिगर्त्तषष्ठ-संघ में ६ संघ-राज्य सम्मिलित थे। जिन संघ-राज्यों के पास प्रबल सेना रहती थी और वह सेना लड़ने के लिए अन्य राष्ट्रों को द्रव्य लेकर दी जाती थी, उन संघों को आयुधजीवि-संघ कहते थे। कई संघ तो आपस में मिलकर संयुक्त सेना रखते थे, जैसे क्षौद्रकमालवी सेना (खण्डिकादि गणपाठके अनुसार) क्षुद्रकों और मालवों की संयुक्त सेना थी। संघों की शासन-व्यवस्था में स्वेच्छा से मत देने के अधिकार का अनुमान किया जा सकता है, क्योंकि 'छन्दस्य' का अर्थ स्वेच्छा से दिया 'मत' है। इसी से पालि वाङमय में मत (वोट) के लिए छन्द-पद प्रयुक्त होने की उपपत्ति भी मिलती है। शासन-सभा को 'परिषत्' और उसके सदस्यों को 'पारिषध' कहते थे। परिषत् की अनुमति बिना शासक कुछ नहीं कर सकता था, इसी से उसको 'परिषद्वल' (सम्भवतः परिषद्बल का रूपान्तर) कहते थे। साधारण सरकारी कर्मचारी के लिए 'युक्त', मुख्य कर्मचारी के लिए 'अध्यक्ष', शान्ति और दण्ड विभागों के अध्यक्ष के लिए 'वैनयिक', क़ानून-मन्त्री के लिए 'व्यावहारिक' तथा अर्थ मन्त्री के लिए 'औपायिक' पद का प्रयोग होता था (व्यवहार और उपाय शब्द गणपाठ से लिए गए हैं)। ग्रामों के संघ को 'पूग' कहते थे और गाँव के मुखिया के लिए 'ग्रामणी' शब्द प्रयुक्त होता था। ग्रामणी का महत्त्व इसी से सिद्ध होता है कि कई ग्राम ग्रामणी के नाम से जाने जाते थे।

पाणिनि के समय में लोगों की आर्थिक स्थिति पर्याप्त रूप से उन्नत हो चुकी थी। कृषि और वाणिज्य के अतिरिक्त अन्य जीविकाओं का भी ज़िक्र आता है। सरकारी नौकरों को, जिन्हें नियमित रूप से वेतन मिलता था, 'वैतनिक' कहते थे। साधारण मज़दूरों को 'कर्मकर', निश्चित शर्तों पर नियत समय तक काम करनेवालों के लिए 'नियोजित', सम्मानित पेशेवालों के लिए 'अधीष्ट' और मामूली पेशेवालों के लिए 'भृत' का प्रयोग होता था। नौकरों

को वेतन द्रव्य-रूप में न देकर भोजन के रूप में भी दिया जाता था। सवारी (जैसे घोड़ा, ऊँट आदि) रखकर जीविका चलानेवाले 'वाहिक' कहलाते थे। तलवार, धनुष आदि रखकर जीविका चलानेवाले 'आयुधीय' या 'आयुधिक' कहलाते थे। गोद में बच्चों को लेकर खेलानेवालों के लिए 'औत्संगिक' शब्द व्यवहृत होता था। ब्याज पर रुपया देने वालों को 'कुसीदिक' कहते थे। ग्यारह रुपए प्राप्त करने के लिए दस रुपए देनेवाले के लिए 'दशैकादशिक' शब्द आया है, इससे दस प्रतिशत ब्याज लेने की चाल का अनुमान किया जा सकता है। क़र्ज़ चुकाने को 'विगणन' कहते थे। 'उत्तमर्ण' और 'अधमर्ण' पद का प्रयोग क़र्ज़ देनेवाले और क़र्ज़ लेनेवाले के लिए होता था। क़र्ज़ नक़द या वस्तु के रूप में चुकाया जा सकता था। मासिक, वार्षिक या खास ऋतु में (फ़स्ल के समय) क़र्ज़ चुकाने का नियम था। कभी-कभी ऋण चुकाने की अवधि तक ब्याज के स्थान में दूध देनेवाली गाय दी जाती थी और मूलधन चुका देने पर गाय वापस ले ली जाती थी। इस गाय को 'धेनुष्या' कहते थे। खरीद और बेचकर जीविका चलानेवाले के लिए 'क्रयविक्रयिक' शब्द आया है। गोणी (अन्न रखने का बोरा) और प्रवाणी (करघा) शब्द से बुनने की कला का पता चलता है। नवीन बुने हुए वस्त्र को 'निष्प्रवाणि' कहते थे। ऊनी (ऊर्णा) वस्त्रों का भी उल्लेख आया है। रोचना और लाक्षा से वस्त्रों के रँगे जाने का निर्देश है। कुलाल, चर्मकार, चित्रकार, लिपिकार, श्लोककार, सूत्रकार आदि पेशेवालों का भी हवाला मिलता है। चमड़े से जूतों के अतिरिक्त रस्सी आदि अन्य वस्तुएँ भी बनती थीं। चिड़ियों का शिकार करनेवाले को 'शाकुनिक' कहते थे। मृग, मछली आदि मारनेवालों का भी ज़िक्र आया है। एवमेव इत्रफ़रोश (सौगन्धिक) और लोहार, कलार, माली तथा पत्थर काटनेवालों का भी निर्देश है। संगीत-कला में भी लोग प्रवीण थे। वीणा, मृदंग, मड्डुक, झर्झर आदि विशिष्ट वाद्ययन्त्रों को बजानेवालों के लिए भिन्न-भिन्न शब्द मिलते हैं। चार बाजों के एक साथ बजने को 'तूर्यांग' (कंसर्ट) कहा जाता था। गायक और नर्त्तक के अतिरिक्त रंगभूमि के पीछे के पर्दे (अवस्तार) का भी उल्लेख मिलता है। गाँव में रहने वाले बढ़ई को 'ग्रामतक्ष' और स्वतन्त्र रूप से अपनी जीविका चलाने वाले को 'कौटतक्ष' कहते थे।

कृषि और गौ के सम्बन्ध में पाणिनि का ज्ञान अति विस्तृत था और उन्होंने बारीक-से-बारीक बातों का भी निर्देश किया है। गृष्टि (एक बार जनी हुई), धेनु (नई जनी हुई), वश्या (बाँझ), वेहत् (गर्भघातिनी), वष्कयणी (छोटे बछड़ेवाली), समांसमीना (हर साल जननेवाली) आदि विविध अवस्थाओं की गायों के लिए भिन्न-भिन्न नाम आए हैं। ऐसे ही बछड़ा, साँड़, गाड़ी का बैल, रथ का बैल, खेती का बैल आदि विविध बैलों के लिए भिन्न-भिन्न नाम दिए गए हैं। बैलों और गायों की पहचान के लिए विशेष चिह्न या संख्या के अंक दाग दिए जाते थे।[1] इसी प्रकार खेती के सम्बन्ध में भी विस्तारपूर्वक निर्देश पाए जाते हैं। खेत दो या तीन बार

---

१. अष्टाध्यायी में लिपि शब्द के प्रयोग और संख्या-चिह्नों के निर्देश से भी स्पष्ट है कि पाणिनि-काल में लेखन-कला प्रचलित थी। इस सम्बन्ध में बूलर आदि पाश्चात्य विद्वानों का मत मान्य नहीं है।—लेखक

जोते जाते थे; सीधा जोतकर आड़ा जोतने और जोतते समय बीज बोने का निदश आया है। फ़स्ल जिस ऋतु में बोई जाती थी या तैयार होती थी, उसी के नाम से वह पुकारी जाती थी। जैसे—हैमन्त-यव, शारद-शालि। उत्पन्न होनेवाले धान्य के नाम से खेतों के नाम पड़ते थे। ६० दिन में (बोने के बाद) तैयार हो जाने वाले धान्य को 'षष्टिक' कहते थे। फ़स्ल काटने के बाद खेत में पड़े हुए अन्न-कण (उञ्छ) तपस्वियों के लिए छोड़ दिये जाते थे। भिन्न-भिन्न वृक्षों, पशुओं, आयुधों आदि के नाम भी अष्टाध्यायी में मिलते हैं। अष्टाध्यायी में तत्कालीन जनपद, ग्राम, वंश तथा कुल के नामों की भरमार देख कर पाणिनि के सर्वतोमुखी ज्ञान का परिचय मिलता है। न्याय-विधान के शब्दों का—जैसे साक्षी, प्रतिभू (जामिन), अंशक और दायाद (सम्पत्ति के हिस्सेदार) आदि का—भी निर्देश है। घोर अपराध करने पर ज़हर देना (विष्य) या सिर काटने की व्यवस्था का पता चलता है। जहाँ राज-कर वसूल किया जाता था, उस स्थान को 'आय-स्थान' कहते थे। शुल्क, उपदा (भेंट), अवक्रप (कष्ट देकर धन लेना) का भी उल्लेख मिलता है। खारी, विस्त, शतमान, आढक, पुरुष आदि नाप और तोल के शब्द भी पाए जाते हैं। पण, पाद, माष, शाण, कार्षापण, निष्क—ये उस काल में प्रचलित सिक्कों के नाम थे। सिक्के पीटकर या ढालकर बनाए जाते थे। खाद्य-पदार्थों में अपूप (मालपुवा), यवागू (लपसी), मूलक, दधि, क्षीर, उदश्वित् (मट्ठा), मक्खन (हैयंगवीन) आदि विविध शब्द मिलते हैं। पकाई गई तरकारी के लिए 'भाजी' तथा कच्ची तरकारी के लिए 'भाजा' शब्द व्यवहृत होते थे। भोजन बनाने के सम्बन्ध में मिश्रीकरण (मिलाना), संसृष्ट (मिलाकर एक कर देना) और संस्कार (छौंकना, बघारना) आदि का भी हवाला मिलता है।

पाणिनि-काल में प्रचलित विद्या और शास्त्रों के उल्लेखों का बाहुल्य भी अष्टाध्यायी में दृष्टिगोचर होता है। चारों वेद, ३० और ४० अध्याय वाले ब्राह्मण-ग्रन्थ और पुराने सूत्र-ग्रन्थों का निर्देश किया गया है। वैदिक वाङमय के भिन्न-भिन्न अंगों का उल्लेख पाणिनि ने भिन्न शब्दों से (मन्त्र, छन्दस्, वेद, निगम आदि) किया है। भिक्षुसूत्र और नटसूत्र तथा श्लोक, गाथा, कथा और महाभारत का भी उल्लेख आया है। शिशुक्रन्द (बच्चों का रोना) पर भी स्वतन्त्र ग्रन्थ का निर्देश मिलता है। आध्वरिक और आर्चिक आदि याज्ञिक ग्रन्थों का उल्लेख भी मिलता है। पाणिनि के अनुसार ग्रन्थों का श्रेणी-विभाग इस प्रकार था—दृष्ट (अपौरुषेय), प्रोक्त (संगृहीत), उपज्ञात (मूलग्रन्थ), कृत (सामान्य रचना), व्याख्यात (टीका) आदि। शिक्षा-प्रारंभ के संस्कार का नाम 'आचार्यकरण' था। एक ही गुरु से पढ़ने वाले छात्रों को 'सतीर्थ्य' या 'सब्रह्मचारिन्' कहते थे। विद्यार्थीगण अपने गुरु के नाम से या अध्येय विषय के नाम से पुकारे जाते थे, जैसे पाणिनि के छात्र 'पाणिनीय' और व्याकरण पढ़ने वाले 'वैयाकरण'। वेद-शास्त्र के विद्यार्थी को श्रोत्रिय और वेदों के व्याख्याता को प्रवक्ता कहते थे। गुरु के मुख से सुन कर विद्यार्थी दुहराकर पाठ याद किया करते थे। परीक्षा के समय अशुद्धियों की संख्या से विद्यार्थियों का श्रेणी-विभाजन होता था। एक अशुद्धि करनेवाले को 'ऐकान्यिक', दो अशुद्धियाँ करनेवाले को 'द्वैयन्यिक' और तीन अशुद्धियाँ करनेवाले को 'त्रैयन्यिक' कहते थे। पठन-पाठन में शुद्ध स्थान और समुचित काल का विचार किया जाता था। अतः कुछ स्थान

और काल वर्ज्य माने जाते थे। विद्या और जन्म दोनों से वंश का सम्बन्ध माना जाता था। इसी से यह समझा जा सकता है कि आचार्य का पद पिता के पद के समान था। एक समान मूलपुरुष से जन्म-सम्बन्ध वाले सगोत्रीय कहलाते थे। जैसे गर्ग मूल-पुरुष का पुत्र 'गार्गि' तथा पौत्र और आगे की सन्तान 'गार्ग्य' कहलाती थी। गर्ग के जीवन-काल में ही प्रपौत्र पैदा हुआ, तो उसे गार्ग्यायिण कहते थे। सन्तान के लिए सामान्य शब्द 'अपत्य' था; किन्तु पौत्र और आगे की सन्तान 'गोत्रापत्य' कहलाती थी। छः पीढ़ियों तक के वंशज 'सपिण्ड' कहे जाते थे। अष्टाध्यायी में अनेक गोत्र और गोत्रकारों के नाम आए हैं। प्राचीन गोत्र नाम अज्ञात हो जाने पर फिर नए गोत्र चलाए जाते थे। कुछ गोत्र माता के नाम से भी प्रचलित होते थे; किन्तु यह कुत्सित माना जाता था।

शूद्रों के दो भेद पाए जाते थे—एक निरवसित और दूसरा अनिरवसित (अर्थात् जिनके स्पर्श से भोजन-पात्र पुनः शुद्धकर काम में लाये जा सकते थे या नहीं)। 'समाज' शब्द मनुष्यों के समूह के लिए प्रयुक्त होता था। पशुओं के समूह को 'समाज' कहते थे। ऊँच-नीच-भेद-रहित एकधर्मीय लोगों के समूह को 'निकाय' कहते थे। अष्टाध्यायी में प्रायः सभी सम्बन्धवाचक (माता, पिता, ससुर, मामा आदि, सिवाय साले के) शब्द आए हैं। भाई-बहन के लिए 'भ्रातरौ' और लड़का-लड़की के लिए 'पुत्रौ' का प्रयोग पुरुष-सन्तान के विशेष महत्व का सूचक है। विवाह के लिए प्रयुक्त 'स्वकरण' शब्द पत्नी के ऊपर पति के पूर्ण अधिकार को सूचित करता है। प्रथम विवाह के वर-वधूको 'कौमार' और 'कौमारी' कहते थे, अतः प्रतीत होता है कि उस काल में स्त्री-पुरुषों का पुनर्विवाह भी होता था। 'सपत्नी' शब्द पुरुष के एक काल में बहुविवाह की प्रथा का द्योतक है। सन्तानहीन स्त्री के लिए 'अशिश्वी' और 'पतिघ्नी' शब्द निन्दा-सूचक माने जाते थे। हस्तरेखा या अन्य लक्षणों से वर-वधू के भविष्य का अनुमान किया जाना भी प्रचलित था। मानव-स्वभाव के दोषों का भी उल्लेख मिलता है। जैसे—परोक्ष में निन्दा करना (कर्णेजपन), शपथ खाना (शपन), फुसलाना (उपमन्त्रण), पोल खोलना (गन्धन), चापलूसी करना (चाटुकरण) आदि। अपना ही उदर-पोषण करनेवाले कुटुम्बी को 'आत्मम्भरि' और अकर्मण्य तथा पेटू मनुष्य को 'पात्रे-समित' कहते थे। आयुध-विशेष का उपयोग कर मार-पीट का खेल, शराब पीकर मस्त होना, (इरम्मद), नाली पीटना (पाणिन्धम), मुख से विचित्र ध्वनि निकालना, भाँति-भाँति की द्यूतक्रीड़ा आदि अनेक मनोरंजक बातों का ज़िक्र पाणिनि ने किया है। शृंगार की सामग्री, केशों का सजाना (कैश्य), कंघी करना, इत्र (सुगन्धि-द्रव्य), हार (ग्रैवेयक), अँगूठी (अँगु-लीयक) आदि का भी निर्देश मिलता है। सवारियों में रथ का विशेष सम्मान था। उसके सजाने में हस्तिचर्म, व्याघ्रचर्म, पाण्डुकम्बल आदि का उपयोग किया जाता था। उशीनर (कन्धार) देश का गलीचा और काबुल-प्रदेश की अंगूरी शराब (कापिशायनी) की विशेष ख्याति थी। इस प्रकार तत्कालीन भारत के सम्बन्ध में जानकारी प्राप्त करने के लिए पर्याप्त मसाला अष्टाध्यायी में पाया जाता है।

['विशाल भारत' के फरवरी १९४३ के अंक में प्रकाशित]

८. ईत्सिंग के भारतयात्रा-विवरण में उल्लिखित एक संस्कृत-व्याकरण ग्रन्थ की पहचान

सप्तम शताब्दी के उत्तरार्ध में भारतवर्ष में आए हुए चीन देश के प्रसिद्ध यात्री ईत्सिग ने अपने यात्रा-विवरण (Records of Buddhist Practices : English translation by Takakusu. 1896) में तत्कालीन संस्कृत व्याकरण के अध्ययन-अध्यापन संप्रदाय के संबंध में कई महत्त्वपूर्ण बातें लिखी हैं। उनका कहना है कि ६ से लेकर २० वर्ष तक की अवस्था में भारतीय विद्यार्थी निम्नलिखित पाँच संस्कृत व्याकरण-ग्रन्थों का अध्ययन करते थे :

(१) सिद्ध-ग्रंथ (सि-तन्-चांग)—इसे ६ वर्ष के बालक ६ महीने तक पढ़ते थे।

(२) पाणिनिसूत्र—इसे ८ वर्ष की अवस्था में प्रारंभ कर ८ महीने में विद्यार्थी मुखाग्र कर लेते थे।

(३) धातुसंग्रह।

(४) खिलत्रय—(अ) अष्टधातु, जिसमें कारक और लकारों का निरूपण है; (आ) धातुसाधित शब्दों के रूप; (इ) उणादि प्रकरण। इन तीनों खिल-ग्रंथों को १० वर्ष के विद्यार्थी पढ़ते थे और ३ वर्ष के सपरिश्रम अध्ययन से अच्छी तरह समझ लेते थे।

(५) वृत्तिसूत्र (जयादित्यकृत)—पाणिनि के सूत्रों पर इस टीकात्मक ग्रंथ का अध्ययन १५ वर्ष के विद्यार्थी ५ वर्ष की अवधि में कर लेते थे।

इन पाँचों ग्रन्थों में से दूसरा ग्रंथ निःसंदेह पाणिनि की 'अष्टाध्यायी' है। तीसरा ग्रंथ भी पाणिनीय धातुपाठ है, जो क्षीरस्वामिन् की क्षीरतरंगिणी टीका के समान किसी तत्कालीन टीका के साथ पढ़ा जाता था। चतुर्थ ग्रंथ में कारक और लकार, कृदंतीय और तद्धितीय रूप और उणादि प्रत्यय—ऐसे ३ भाग थे। ईत्सिग के मतानुसार इस ग्रंथ को 'खिलग्रंथ' कहने का कारण यह था कि खिल का अर्थ 'बे जोती जमीन' है; जैसे बे जोती जमीन को सपरिश्रम जोतकर किसान उसे उर्वर बना लेता है, वैसे ही विद्यार्थी इन खिल ग्रंथों में परिश्रम कर व्याकरण-ज्ञान के लिये अपने को तैयार कर सकता है। धातुपाठ और खिलग्रंथ यद्यपि आज उसी रूप में उपलब्ध नहीं हैं, तथापि प्रतिपादनीय विषय की समीक्षा से उनके रूप का अनुमान किया जा सकता है। अंतिम ग्रंथ 'वृत्तिसूत्र' के संबंध में लगभग सभी विद्वानों का यही मत है कि वह 'काशिका वृत्ति' है। किंतु प्रथम ग्रंथ के संबंध में घोर मतभेद रहा है। हमें यहाँ इसी प्रथम ग्रंथ का विचार करना है।

ईत्सिंग के मतानुसार इसका दूसरा नाम 'सिद्धिरस्तु' भी है, क्योंकि इस लघु पुस्तिका के प्रथम भाग का नाम 'सिद्धिरस्तु' है। इसमें ४९ अक्षरों के असंयुक्त और संयुक्त रूप यथाक्रम १८ भागों में दिए गए हैं। संपूर्ण ग्रंथ की संख्या १०,००० अक्षर या ३०० श्लोक है। ६ वर्ष के बालकों को यह पुस्तक पढ़ाई जाती थी और ६ मास में इसे वे समाप्त कर लेते थे। महेश्वर-देव ने सर्वप्रथम इसे प्रचारित किया था। इस वर्णन के आधार पर मैक्समूलर ने (दे० Indian Antiquary, भाग ९, पृष्ठ ३०५) इस पुस्तक का महेश्वरकृत चतुर्दश सूत्रों से तादात्म्य बताया। किंतु ३०० श्लोक और १०,००० अक्षर-संख्या को ध्यान में रखते हुए मक्समूलर ने यह भी कहा कि उस समय चतुर्दश सूत्रों के अतिरिक्त इस ग्रंथ में और भी अनेक बातें थीं। कीलहार्न को (दे० Indian Antiquary, भाग १२, पृष्ठ २२६) यह मत मान्य नहीं हुआ और उन्होंने कहा कि क्षेमेन्द्रशर्मन् के 'मातृकाविवेक' ग्रंथ के समान कोई ऐसा लिपि-ग्रंथ यहाँ अभिप्रेत है, जिसमें असंयुक्त और संयुक्त अक्षर, उनका उच्चारण-स्थान आदि का सम्यक् निरूपण किया गया हो। उसे 'सिद्धिरस्तु' कहने का तात्पर्य यह है कि ग्रंथारंभ में 'श्रीगणेशाय नमः' की तरह मंगलार्थ 'सिद्धिरस्तु' लिखा रहा होगा। बाद में मैक्समूलर ने भी (दे० India—what it can teach us : १९१९, पृ० २११) यही मत मान लिया। बूलर (दे० On the origin of Indian Alphabet : पृष्ठ ३० और १२२) की भी यही राय है। परंतु ईत्सिंग के यात्राविवरण ग्रंथ के अँगरेजी अनुवादक तकाकुसु को अब भी संदेह है कि शायद शिवसूत्रों की ही ओर निर्देश किया गया है।

परंतु तकाकुसु (Takakusu) का यह अंदाज ठीक नहीं है। क्योंकि शिवसूत्रों का आरंभ 'सिद्धिरस्तु' से नहीं है। उनमें १८ भाग नहीं हैं, केवल २४ सूत्र हैं; और अक्षर-संख्या १०,००० न होकर केवल ४२ है। शिवसूत्रों के पढ़ने में ६ मास का समय आवश्यक नहीं है। अतः यह संभव नहीं है कि ईत्सिंग ने शिवसूत्रों को लक्ष्य कर उपर्युक्त बातें कही हों। अस्तु, इस विषय में मतभेद का अंत यहीं नहीं है। मैसूर के विद्वान् ए० वेंकटसुबैया ने (दे० Journal of Oriental Research, Madras : भाग १०, पृष्ठ ११) एक तीसरे ही मत का प्रतिपादन किया है। उनका कहना है कि ईत्सिंग द्वारा निर्दिष्ट प्रथम व्याकरण ग्रंथ शर्ववर्मन्-कृत 'कातंत्र व्याकरण' है। इस मत की सिद्धि के लिए खींचातानी कर जो प्रमाण उन्होंने दिए हैं, उनका सारांश यह है। 'कातंत्रव्याकरणोत्पत्तिप्रस्ताव' (वनमाली द्विजराज द्वारा लिखित) की आख्यायिका में लिखा है कि शर्ववर्मन् ने प्रथम महादेव की आराधना की और उनकी आज्ञा से कार्त्तिकेय कुमार की उपासना की। उपासना सफल होने पर शर्ववर्मन् ने कुमार के वाहन मयूर के कलाप (पंख) से व्याकरण का संग्रह किया। अतः इस व्याकरण का नाम 'कुमारव्याकरण' या 'कलापव्याकरण' पड़ा। यद्यपि यह व्याकरण साक्षात् महेश्वर-वर-लब्ध नहीं है, तथापि महेश्वर की आज्ञा से की गई कार्त्तिकेय की उपासना द्वारा प्राप्त होने से इसे महेश्वर-वर-प्रदत्त मानने में कोई हर्ज नहीं है। अतः ईत्सिंग के यह कहने से कि महेश्वर ने इसे सर्वप्रथम प्रचारित किया, कोई विरोध नहीं है। अथवा ग्रंथकार शर्ववर्मन् के नामैकदेश 'शर्व' पद के महेश्वर-पर्यायवाची होने के कारण ईत्सिंग ने भ्रांतिवश महेश्वर या शिव का

उल्लेख किया है। वर्तमान उपलब्ध 'कातंत्रव्याकरण' में १८ प्रकरण नहीं, बल्कि २५ (दे० Bibliothica Indica edition) या २८ (दे० Systems of Sanskrit Grammar by Belvelkar : पृष्ठ ८३) प्रकरण हैं। इस वैषम्य का निराकरण करने के लिये वेंकटसुबैयाजी का कहना है कि सरल रीति से व्याकरण पढ़ाने के लिये कातंत्र व्याकरण की निर्मिति होने के कारण जिन विषयों का (जैसे कृत्, तद्धित आदि) इसके मौलिक रूप में समावेश नहीं था, उन्हें परकालीन लेखकों ने उसमें जोड़ दिया है। जर्मन् विद्वान् लीबिख़ (Liebich) के मतानुसार कातंत्र व्याकरण के मौलिक रूप में केवल १७ प्रकरण थे। अतः ईत्सिग द्वारा इस ग्रंथ में १८ प्रकरणों का निर्देश केवल यह सूचित करता है कि उसके काल में १८ प्रकरण इस ग्रंथ में पाए जाते थे। ३०० श्लोक-संख्या या १०,००० अक्षर-संख्या के संबंध में वेंकटसुबैयाजी का कहना है कि मौलिक १७ प्रकरणों में ७७५ सूत्र हैं, तो १८ प्रकरणों में मामूली तौर पर ८२० सूत्र होने चाहिए। लगभग ४००० सूत्रों की पाणिनीय अष्टाध्यायी की श्लोक-संख्या ईत्सिग और यूएन चांग दोनों के मतानुसार १००० है। इस हिसाब से कातंत्र व्याकरण के ८२० सूत्रों के २०५ श्लोक होने चाहिएँ। किंतु कातंत्रकार की विषय-प्रतिपादन-शैली विशद और स्पष्टतर होने से ८२० सूत्रों में ही ३०० श्लोक हो गए होंगे। कातंत्र व्याकरण का आरंभ 'सिद्धो वर्णसमाम्नायः' से हुआ है, इसी कारण ईत्सिग ने इसका नाम 'सि-तन्-चांग' या 'सिद्ध-ग्रंथ' दिया है।

परंतु वेंकटसुबैया के उपर्युक्त मत के मानने में कई कठिनाइयाँ हैं। सर्वप्रथम आक्षेप तो यह है कि ६ वर्ष की अवस्था के बालक को कातंत्र व्याकरण का ग्रंथ पढ़ने के लिए दिया जाना असंभव प्रतीत होता है और १८ प्रकरणों के ग्रंथ को ६ मास में समाप्त करना तो नितांत असंभव है। ५-७ वर्ष के बालक को १-२ वर्ष तो वर्णमाला से सम्यक् परिचय प्राप्त करने में ही लग जाता है, और तब भी संयुक्ताक्षर के क्लिष्ट संस्कृत शब्द उसकी समझ के बाहर रहते हैं। इस अवस्था में यह कैसे विश्वास किया जा सकता है कि ६ वर्ष के अबोध बालक ६ मास के भीतर ही कातंत्र व्याकरण ऐसे सूत्र-शैली में लिखे व्याकरण ग्रंथ को समाप्त कर लेते थे। यह हम मानते हैं कि बालकों के लिए नियमों का समझना आवश्यक नहीं था, केवल शब्दों का रटना ही पर्याप्त था। लेकिन शब्द रटने के लिए भी संस्कृत की संयुक्ताक्षर और असंयुक्ताक्षर वाली वर्णमाला से परिचय तो होना चाहिए। वेंकटसुबैयाजी का यह भी कहना है कि 'सभी छात्र ऊपर लिखे हुए पाँचों व्याकरण-ग्रंथों को नहीं पढ़ते थे, बल्कि प्रथम ग्रंथ पढ़कर अध्यात्मविद्या, हेतुविद्या, चिकित्साविद्या आदि भिन्न-भिन्न विद्याएँ पढ़ना आरम्भ कर देते थे। अवशिष्ट ४ ग्रंथ वही छात्र पढ़ते थे, जिन्हें शब्दविद्या में विशेष ज्ञान संपादन करना होता था। संस्कृत वाङमय की कठिनता पर ध्यान देते हुए यह असंभव प्रतीत होता है कि उस युग में भी (जब संस्कृत का विशेष प्रचार था) ६ वर्ष के बालक ६ मास में ही वर्णमाला, व्याकरण आदि पढ़कर अध्यात्मादि विद्याओं के अध्ययन के लिये योग्य बन जाते थे। फिर हमें यह भी देखना है कि ईत्सिग द्वारा निर्दिष्ट पाठ्यक्रम के अनुसार 'सिद्ध-ग्रंथ' का ६ मास तक अभ्यास करने के बाद पाणिनि-सूत्र, धातु-पाठ, शब्दरूपावली, धातुरूपा-वली और कृदंत-तद्धित रूप मुखाग्र किए जाते थे। तदनंतर ५ वर्ष में काशिका वृत्ति पढ़ी जाती

थी। तब कहीं व्याकरण का पर्याप्त ज्ञान होता था। यही परंपरा प्राचीन परंपरा से व्याकरण पढ़नेवाले कुटुंबों में आज तक पाई जाती है। केवल भेद यह है कि शब्दरूपावली, धातुरूपावली, समासचक्र और अष्टाध्यायी मुखाग्र करने के बाद काशिका वृत्ति के स्थान में आजकल सिद्धांत-कौमुदी पढ़ी जाती है। शास्त्र-विशेष का अध्ययन उस समय भी काशिका वृत्ति पढ़ने के बाद ही किया जाता रहा होगा, जैसे आजकल सिद्धांतकौमुदी पढ़ने के बाद ही वेदांत, न्याय, साहित्य आदि विशिष्ट विषय पढ़े जाते हैं। व्याकरण का विशेष अध्ययन करने वाले छात्र आजकल की तरह उस समय भी पातंजल महाभाष्य आदि टीका ग्रंथों का अध्ययन करते थे। काशिका-वृत्ति तक व्याकरण पढ़ना तो सबके लिये अनिवार्य था। पूर्व परंपरा के अनुयायी भारतवर्ष में आज की प्रचलित व्याकरणाध्ययन-प्रणाली से ईत्सिंगकालीन प्रणाली का सहज अनुमान किया जा सकता है। अतः यह निश्चय है कि ईत्सिंग-निर्दिष्ट प्रथम व्याकरणग्रंथ से उसका तात्पर्य 'लिपिमातृका', वर्णमाला ग्रंथ या अ-आ-इ-ई-उ-ऊ पुस्तक से है। 'लिपिमातृका' का व्याकरण-ग्रंथों में सर्वप्रथम उल्लेख असंगत नहीं है, जैसा कि वेंकटसुबैया जी समझते हैं; क्योंकि संस्कृत व्याकरण के प्रारंभिक शिक्षण में वर्णमाला का निर्देश आवश्यक है। क्या प्राचीन क्या नवीन, सभी छात्रोपयोगी व्याकरण ग्रंथों में सर्वप्रथम वर्णमाला दी जाती है। दूसरी बात यह है कि ईत्सिंग ने प्रारंभिक शिक्षोपयोगी पाठ्यक्रम का विवरण देते समय इस ग्रंथ का नाम लिया है। अतः यह निर्देश वर्णमाला ग्रंथ के लिये होना चाहिए। अन्यथा ईत्सिंग यह लिखते कि वर्ण-माला सीखने के बाद 'सिद्ध-ग्रंथ' (अर्थात् 'कातंत्र व्याकरण') पढ़ाया जाता था। हमें यह भी समझना चाहिए कि ईत्सिंग ने 'व्याकरण' पद का अर्थ भारतवर्ष का साधारण लौकिक शास्त्र किया है और बालकों की प्रारंभिक शिक्षा का यहाँ उल्लेख किया है। यह तो स्पष्ट ही है कि भारतवर्ष की प्राचीन परिपाटी में व्याकरण सर्वप्रथम पढ़ाया जाता है।

ईत्सिंग ने 'वर्णमातृका' ग्रंथ को महेश्वर-प्रचारित क्यों कहा? इसका कारण यह है कि प्रचलित व्याकरण परंपरा में सर्वप्रथम उपलब्ध शिवसूत्रों में दी गई वर्णमाला महेश्वर-कृत मानी जाती है। अतः ईत्सिंग ने स्वकालीन वर्णमालाग्रंथ के प्रचारक के रूप में महेश्वर का उल्लेख किया है। वेंकटसुबैया का यह कहना भी कि 'भारतीय वर्णमाला परंपरा से ब्रह्मदेव-निर्मित (ब्राह्मी) मानी जाती है, अतः उसे महेश्वर-प्रचारित मानना उचित नहीं है,' युक्तिसंगत नहीं है; क्योंकि भारतीय लिपि के ब्रह्मदेव प्रचारक माने जाते हैं, वर्णमाला के नहीं। लिपि अर्थात् लेखनकला और वर्णमाला का वर्गीकरण, ये दो भिन्न-भिन्न वस्तुएँ हैं। भारतीय परम्परा में एक के प्रचारक ब्रह्मदेव और दूसरी के महेश्वर माने गए हैं। अतः वर्णमाला ग्रंथ के प्रचारक के रूप में ईत्सिंग द्वारा महेश्वर का उल्लेख असंगत नहीं है।

अब हम संक्षेप में इस ग्रंथ के ३०० श्लोक या १०,००० अक्षर-संख्या के संबंध में विचार करेंगे। प्रथम ज्ञातव्य तो यह है कि ये संख्याएँ निश्चित परिमाण नहीं बतातीं। ईत्सिंग ने स्वयं लिखा है कि श्लोकों का परिमाण एक-सा नहीं है, कई छोटे कई बड़े हैं; अतः एकदम निश्चित परिमाण बताना असंभव है। ईत्सिंग द्वारा प्रयुक्त शब्द 'सि-तन्-चांग' का संशोधकों ने अनु-वाद किया है 'सिद्ध रचना'। यून चांग ने 'शी-एर्ह्-चांग' शब्द का प्रयोग इसी संबंध में किया

है, जिसका अनुवाद विद्वानों ने 'द्वादश भाग' किया है। सर्वसम्मति से 'द्वादश भाग' का अर्थ द्वादशाक्षरी या बारहखड़ी (क का कि की कु कू के कै को कौ कं कः; ख खा खि खी. . . आदि)है, जो यून चांग के अनुसार बालकों को सर्वप्रथम सिखाई जाती थी। 'शी-एर्ह-चांग' का दूसरा नाम 'सिद्धिरस्तु' या 'सिद्धवस्तु' ईत्सिग ने दिया है। बील (Beal) ने यून चांग के ग्रंथ के अँगरेजी अनुवाद में शी-एर्ह-चांग को सिद्धवस्तु भी कहा है। इससे स्पष्ट है कि ईत्सिग का सि-तन्-चांग शब्द (जिसका पर्यायवाची शब्द सिद्धिरस्तु या सिद्धवस्तु है) यून चांग के शी-एर्ह-चांग (बारहखड़ी) से भिन्न नहीं है। अर्थात् ईत्सिग-निर्दिष्ट प्रथम व्याकरणग्रंथ द्वादशाक्षरी के समान कोई ग्रंथ होना चाहिए। तकाकुसु (ईत्सिग के अँगरेजी अनुवादक) ने पादटिप्पणी (पृ० १७०) में लिखा है कि सिद्धिरस्तु नामक वर्णमाला ग्रंथ अब चीन देश में नहीं मिलता है, किंतु जापान में अब तक इसका प्रचार है। वाटर्स (Watters) का कहना है कि चीन के वाङ्मय में बालकों की प्राइमरी पुस्तक के लिये सि-तन्-चांग या 'सिद्ध चांग' शब्द का प्रयोग पाया जाता है; क्योंकि उसका प्रारंभ 'सिद्ध' शब्द से होता है। आज भी भारतवर्ष में बालकों को अक्षरारंभ कराते समय पहले उनसे 'ओं नमः सिद्धम्' (हँसी में 'ओना मासी धम्) कहलाया जाता है, कहीं-कहीं 'श्रीगणेशाय नमः' कहलाते हैं। सन् १५६६ में लिखित 'सिद्ध के १८ प्रकरण' नामक एक जापानी पुस्तक आक्सफोर्ड पुस्तकालय में अभी तक सुरक्षित है। इससे भी पहले का (अर्थात् सन् ८८० में लिखित) एक अन्य जापानी ग्रंथ 'सिद्धपिटक' या 'सिद्धकोश' अब भी समुपलब्ध है। इस पुस्तक की आठवीं जिल्द में सिद्ध के १८ खंडों का निरूपण है। प्रारंभ में 'ओं नमः सर्वज्ञाय', फिर 'सिद्धम्', तदनंतर १६ स्वर और ३५ व्यंजन, इसके बाद क ख ग. . ., क्य ख्य ग्य. . ., क्र ख्र ग्र. . . आदि से लेकर क्व ख्व ग्ग घ्घ. . .तक १८ खंडों में रूप दिखाए गए हैं। इस पुस्तक के अनुसार इसमें १६५५० और तकाकुसु की गणना के अनुसार ६६१३ अक्षर हैं। संयुक्त अक्षरों में से अनुपयुक्तों और अप्रचलितों को निकाल देने से और प्रयुक्तों को सम्मिलित कर देने से अक्षरों की संख्या १०,००० और श्लोकों की संख्या ३०० संभव है। अतः ईत्सिग के 'सिद्ध चांग' पद में यदि हम उपरिनिर्दिष्ट जापानी पुस्तक के समास 'वर्णमालापुस्तक' का अर्थ लगाएँ तो कोई असंगति नहीं है। ६ वर्ष के बालक के लिये संस्कृत की क्लिष्ट वर्णमाला सीखने में ६ मास का समय लगना ठीक ही है। उर्दू की पाठशालाओं में अब भी अलिफ बे जबर अब, अलिफ बे जेर इब, अलिफ बे पेश उब आदि रटने में कई मास बीत जाते हैं। फिर संस्कृत के स्वर, व्यंजन तथा संयुक्ताक्षरों के रूप उच्चारण करने, रटने, लिखने और पहिचानने में ६ मास का समय लगना ही चाहिए।

एक अन्य आक्षेप का उल्लेख कर हम इस विषय को समाप्त करेंगे। यह पहले ही कहा जा चुका है कि इसी तरह से प्रथम व्याकरण-ग्रंथ के संबंध में यून चांग ने (सन् ६३५ ई०) १२ प्रकरण का उल्लेख किया है, किंतु लगभग ५० वर्ष के अनंतर ईत्सिग (सन् ६८५ ई०) उसी ग्रंथ के १८ प्रकरण का निर्देश करता है। अर्थात् ५० वर्ष में ही वेंकटसुबैया के मतानुसार ६ प्रकरण और जोड़ दिए गए थे। वेंकटसुबैया कहते हैं कि इसमें कोई आश्चर्य की बात नहीं

है; क्योंकि दुर्गसिंह की वृत्ति नामक (कातंत्र व्याकरण की) टीका की रचना के समय (सन् ८०० ई०) तक कातंत्र व्याकरण में प्रकरणों की संख्या २५ तक पहुँच गई थी। किन्तु प्रश्न तो यह है कि उन्हीं के कथनानुसार यदि हम मान भी लें कि यून चांग के समय में कातंत्र व्याकरण में १२ प्रकरण थे, तो लीबिख (Liebich) द्वारा संपादित कातंत्र व्याकरण के मौलिक रूप में (जिसका रचनाकाल ई० सन् की प्रथम शताब्दी माना जाता है) उपलब्ध १७ प्रकरणों के अस्तित्व को ठीक मानने के लिए उलटी गंगा बहानी पड़ेगी, अर्थात् मौलिक १७ प्रकरणों के १२ प्रकरण हुए और फिर ईत्सिंग के समय में १८ प्रकरण हो गए। सच बात तो यह है कि ईत्सिंग द्वारा निर्दिष्ट प्रथम व्याकरणग्रंथ का तात्पर्य 'कातंत्रव्याकरण' होना संभव ही नहीं है। वेंकटसुबैया जी का इस दिशा में प्रयत्न विफल है। सारांश यह है कि ईत्सिंग-निर्दिष्ट प्रथम व्याकरण ग्रंथ 'सि-तन्-चांग' तत्कालीन 'वर्णमालापुस्तक' को सूचित करता है।

[नागरी प्रचारिणी पत्रिका के वैशाख संवत् १९९८ के अंक में प्रकाशित]

९. गत द्विसहस्राब्दी में संस्कृत-व्याकरण का विकास

भारतीय वाङ्मय में व्याकरण-शास्त्र की महत्ता प्राचीन काल से मानी गई है। प्राचीन काल से लेकर आज तक व्याकरण-शास्त्र की जितनी छानबीन भारतवर्ष में हुई, उतनी विश्व के किसी देश में नहीं। यूरोप में भाषाविज्ञान एक आधुनिक शास्त्र है और वह भी संस्कृत-भाषा से परिचय प्राप्त करने के फलस्वरूप विकसित हुआ है। किंतु भारत में भाषाशास्त्र के महत्त्व का परिचय वैदिक काल से ही मिलता है। वेदों के छः अंगों में से ३ अंग (शिक्षा, निरुक्त, व्याकरण) भाषाशास्त्र से साक्षात् संबंध रखते हैं और वेदांगों में व्याकरण को प्रधान अंग माना गया है। व्याकरण के प्रवर्त्तकों में सर्व प्रथम नाम देवराज इंद्र का है। तैत्तिरीय संहिता में कहा गया है कि इंद्र ने सर्व प्रथम भाषा को व्याकृत किया अर्थात् उच्चरित वाणी के समष्टि रूप को व्यष्टि में परिणत कर व्याकरण-शास्त्र की नींव डाली। पदों के भेद, तीन काल, सात विभक्तियाँ आदि व्याकरण के विभिन्न अंगों का, वैदिक मंत्रों में रहस्यपूर्ण ढंग से, निर्देश मिलता है। ब्राह्मणग्रंथों में पदे-पदे भाषाशास्त्र के मुख्य अंग निर्वचन (एटीमालॉजी) की दिशा में प्रयत्न किए गए हैं। विभिन्न वैदिक शाखाओं के प्रातिशाख्य और यास्क-कृत निरुक्त तो भाषाशास्त्र के बहुमूल्य ग्रंथ हैं ही, अग्निपुराण और गरुड़पुराण तक में व्याकरण-शास्त्र का निरूपण किया गया है। पाणिनि की अष्टाध्यायी, जिसमें पूर्वकालीन वैयाकरणों के चिंतनों का अनुशीलन कर संस्कृत वाङ्मय के शब्दों का व्याकरण सूत्ररूप में ग्रथित किया गया है, विश्व-वाङ्मय की एक अपूर्व पुस्तक है। कात्यायन, पतंजलि आदि उत्तरकालीन वैयाकरणों ने, अप्रच-लित और नवप्रचलित पदों को ध्यान में रखते हुए, पाणिनि-सूत्रों में संशोधन, परिवर्द्धन और निराकरण की पद्धति का अनुसरण कर व्याकरण को ऐसी सामर्थ्य प्रदान की कि उसका प्रामाण्य आज तक अक्षुण्ण है। पाणिनि, कात्यायन, पतंजलि इस मुनित्रयी से प्रतिपादित मत के आधार पर ही उत्तरकालीन पाणिनीय तथा इतर व्याकरण संप्रदायों का विकास और विस्तार हुआ, जिसका काल स्थूल रूप से विक्रम संवत् के गत २००० वर्ष हैं। इन २००० वर्षों में भारतीय मस्तिष्क ने व्याकरण-शास्त्र के क्षेत्र में जो गंभीर ऊहापोह और सशक्त चिंतन किया है, वह संस्कृत विद्या का मेरुदंड कहा जा सकता है। व्याकरण के इस तेजस्वी अध्ययन में संस्कृत और प्राकृत—दोनों भाषाओं के तत्त्वविदों ने भाग लिया है। इस महायाग में भर्तृहरि और भोजसदृश विद्वान् नृप, सम्राट् पुष्यमित्र के याजक पतंजलि और तंतुवायवंशोद्भव जुमरनंदिन्, राजाश्रित समृद्ध हेमचंद्र और तपःकृश निर्धन नागेश भट्ट, काश्मीर से केरल

तक संपूर्ण भारत के विद्वान् (कैयट और नारायणभट्ट सदृश) वैयाकरणों का आर्त्विज्य एवं सहयोग है।

विक्रम-पूर्व काल में संस्कृत वाङ्मय के विभिन्न शास्त्रों का प्रादुर्भाव और विकास हुआ, किन्तु उनका सम्यक् परिशीलन, परीक्षण, परिपुष्ट चिंतन और प्रमार्जन विक्रमयुग की गत द्विसहस्राब्दी की विशेषता है। षड् दर्शन, ज्योतिष और आयुर्वेद की तरह व्याकरण-शास्त्र भी इसी काल में सँवारा गया। वैयाकरणों ने गंभीर चिंतन और सूक्ष्म परीक्षण के आधार पर व्याकरण-शास्त्र को वह परिष्कृत शास्त्रीय रूप दिया कि व्याकरण-शास्त्र केवल शब्दानुशासन-शास्त्र न रह कर 'शास्त्रों का शास्त्र' बन गया। यही कारण है कि अन्य विचारशास्त्रों के समान व्याकरण-शास्त्र के भी मत (यथा स्फोटवाद, शब्दविवर्तवाद आदि) विचारशास्त्रीय चर्चा में सम्मिलित किए जाते हैं। सर्वदर्शनसंग्रह में व्याकरण-शास्त्र को दर्शन मानकर उसके सैद्धांतिक मतों के प्रतिपादन को स्वतंत्र स्थान दिया गया है। शब्दसाधुत्व प्रतिपादन की परिधि से बाहर निकलकर व्याकरण-शास्त्र के क्षेत्र का बहुविध प्रसार इतना समुन्नत और परिपक्व हुआ कि भारत में केवल व्याकरण का आजीवन अध्ययन करनेवाले विद्वानों की कभी भी कमी नहीं रही। 'द्वादशभिर्वर्षैर्व्याकरणं स्माधीयते' की परंपरा भारतीय मस्तिष्क की ही विशेषता है।

गत द्विसहस्राब्दी में व्याकरण-चिंतन की परम्परा में दो धाराएँ स्पष्ट दीखती हैं। प्रथम धारा के अनुयायियों ने व्याकरण के ध्येय 'शब्दसाधुत्व प्रतिपादन' को मुख्यतया ध्यान में रखकर परिवर्तनशील भाषा से संबंध विच्छेद नहीं किया। संस्कृत भाषा में—यहाँ भाषा का अर्थ जन भाषा नहीं, शिष्टभाषा है—जो नवीन शब्द प्रचलित और प्राचीन शब्द अप्रचलित हो जाते थे, उनकी साधुता और असाधुता दिखलाने के लिये व्याकरण के नियमों में परिवर्तन अपेक्षित था। यह कार्य दो प्रकार से संभव था; और दोनों ही प्रकारों का अवलंबन कर भारतीय वैयाकरणों ने व्याकरण-शास्त्र को भाषा-प्रवाह से दूर नहीं जाने दिया। प्रथम प्रकार में पाणिनीय सूत्रों को ही आवश्यकतानुसार घटा-बढ़ाकर या व्याख्यांतर की शरण लेकर नवप्रचलित रूपों की उपपत्ति कर दी जाती थी। दूसरे प्रकार के अनुयायियों ने तोड़-मरोड़कर काम निकालने की प्रवृत्ति को नहीं अपनाया, बल्कि नए नियम रचकर नवीन व्याकरण-संप्रदायों को जन्म दिया। इन संप्रदायों की रचना यद्यपि पाणिनीय आदर्श पर की गई थी और इनमें पाणिनीय व्याकरण की सर्वांगपूर्णता और उत्तरकालीन वैयाकरणों के द्वारा किये हुए गंभीर परिशीलन न होने के कारण, शास्त्रपद प्राप्त करने की क्षमता न थी, तथापि इसमें संदेह नहीं कि सरल और सुगम होने के कारण इन विभिन्न व्याकरण-संप्रदायों ने अपना मुख्य काम—शब्दानुशासन—उत्तम प्रकार से निभाया। पाणिनीय सूत्रों में ही घटा-बढ़ाकर या नए नियम बनाकर, प्रथम धारा के अनुयायी वैयाकरणों ने भाषा और व्याकरण के निकट संबंध को कायम रखा। शिष्ट व्यवहार में प्रचलित पदों (लक्ष्यों) पर ध्यान देने के कारण ये वैयाकरण 'लक्ष्यैकचक्षुष्क' कहे जा सकते हैं। व्याकरण-शास्त्र चिंतन-परंपरा की यह पहली धारा है। दूसरी धारा के अनुयायियों ने भाषा को गौण मानकर व्याकरण को प्रधानता दी। उनके मत से शब्दों के

साधुत्व-असाधुत्व की कसौटी व्याकरण-सूत्र हैं, शिष्टव्यवहार नहीं। व्याकरण-नियमों (लक्षणों) की ओर ध्यान देने के कारण दूसरी धारा के वैयाकरण 'लक्षणैकचक्षुष्क' कहे जा सकते हैं। लक्ष्यैकचक्षुष्क और लक्षणैकचक्षुष्क—ये दो शब्द भारतीय व्याकरण-शास्त्र चिंतन की इन दो भिन्न परंपराओं के दृष्टिकोण में मौलिक भेद को भलीभाँति स्पष्ट करते हैं। 'अपाणिनीयं तु भवति' (यह तो पाणिनि से विरुद्ध जाना होगा) और 'नह्येकमुदाहरणं योगारम्भं प्रयोजयति (केवल एक उदाहरण (लक्ष्य) की सिद्धि के लिये सूत्र रखना ठीक नहीं है) सदृश वाक्य स्पष्ट सूचित करते हैं कि इन वैयाकरणों का ध्येय भाषा का व्याकरण नहीं' बल्कि व्याकरण के सूत्रों की मीमांसा करना था। भाषा का शुद्धीकरण नहीं, सूत्रों के अर्थ की छानबीन इनका मुख्य कार्य था। यही कारण है कि उत्तरकालीन वैयाकरणों ने भाषा का स्वतंत्र व्याकरण ग्रंथ न रचकर टीकाएँ, उपटीकाएँ लिखने में कौशल दिखाया। सूत्रों के अर्थ की मीमांसा, उनके आधार पर संभूत पदों के असंख्य रूपों की कल्पना, सूत्रों में अर्धमात्रा लाघव की असंभाव्यता का प्रदर्शन, खंडन-मंडनात्मक शास्त्र विचार, नव्य नैयायिकों की शैली में सूत्रों के अभिप्रेत अर्थ का सूक्ष्म चिंतन, प्रकृति, प्रत्यय, पद और वाक्य के अर्थनिरूपण में न्याय और मीमांसा के मतों की साधक-बाधक चर्चा कर व्याकरण को शब्दशास्त्र ही नहीं, अर्थशास्त्र के उन्नत पद पर आसीन कराना—आदि अनेक बुद्धि नैपुण्य सूचक विमर्शों में भारतीय मस्तिष्क ने अपनी प्रखर प्रतिभा प्रगट की। विश्व की किसी भाषा या वाङमय के इतिहास में एवंविध प्रकाण्ड और गंभीर व्याकरण संबंधी अर्थ-चिंतन नहीं हुआ। लक्षणैकचक्षुष्क वैयाकरणों की यह उज्ज्वल परंपरा आज भी भारत में जीवित है। संस्कृत-विद्या-केंद्र काशी के विद्वत्समाज ने इस परंपरा को अक्षुण्ण रखने का स्तुत्य प्रयत्न किया है।

लक्ष्यैकचक्षुष्क वैयाकरणों की परंपरा का प्रारंभ कात्यायन के समय से ही दृष्टिगोचर होता है। इन वैयाकरणों ने आवश्यकतानुसार पाणिनीय सूत्रों में परिवर्तन करने या अन्य संप्रदाय चलाने में संकोच नहीं किया। फलतः समानांतर रूप से दोनों मार्गों का अनुसरण किया गया। एक ओर तो पाणिनीय सूत्रों पर वार्तिक, इष्टि, ज्ञापक, योग विभाग आदि के द्वारा अष्टाध्यायी को ही सर्वार्थसाधक बनाने का प्रयत्न किया गया; दूसरी ओर कातंत्र, चांद्र आदि पाणिनीयेतर संप्रदायों ने स्वतंत्र ग्रंथ रचे। सरल से सरल रीति से संस्कृत व्याकरण सिखाना इन संप्रदायों का उद्देश्य था। और उसमें वे बहुत अंश तक सफल भी हुए। आज भी बंगाल में और विशिष्टधर्मावलंबियों के समाज में संस्कृत व्याकरण का अध्ययन-अध्यापन पाणिनीयेतर संप्रदायों के ग्रंथों की सहायता से होता है। पाश्चात्य शिक्षा-प्रणाली के संपर्क के फलस्वरूप रची गई आधुनिक व्याकरण-पुस्तिकाओं को यदि हम भूलना न चाहें तो यह कहा जा सकता है कि लक्ष्यैकचक्षुष्क-वैयाकरण परंपरा भी आज भारत में जीवित है। वाल्मीकि और कालिदास की भाषा को समझने के लिए किसी न किसी रूप में इस परंपरा का प्रचार स्वाभाविक है।

इस प्रस्तावना को समाप्त करने के पूर्व हम यह आवश्यक समझते हैं कि भाषा और व्याकरण के परस्पर-संबंध को ठीक तौर से समझ लिया जाय। पाणिनि की भाषा वास्तव में

'भाषा' थी, अर्थात् बोलचाल की जनभाषा थी। पाणिनि ने इसे स्वभावागत विकृतियों से बचाने के लिये स्थिर रूप दिया। 'संस्कृत' हो जाने के कारण वह संस्कृत भाषा कहाई। कात्यायन और पतंजलि के समय तक वह संस्कृत भाषा शनैः-शनैः शिष्टभाषा बन रही थी और जन भाषा का प्राकृतिक विकास प्राकृत भाषाओं के रूप में हो रहा था। आगे चलकर संस्कृत भाषा शिष्टभाषा भी न रही और धीरे-धीरे पंडितभाषा बन गई। भिन्न-भिन्न प्रांतों में विभिन्न भाषाओं के प्रचलन के कारण, अखिल भारतवर्ष की सांस्कृतिक और साहित्यिक संपत्ति इसी पंडितभाषा में निहित की गई और भिन्न प्रांतीय विद्वानों के विचार-विनिमय की एकमात्र साधन बनी। यही कारण है कि काव्य, अलंकार के अतिरिक्त आयुर्वेद, ज्योतिष, स्थापत्य शिल्प, संगीत आदि शास्त्रीय विषयों में अखिल भारतीय कीर्ति के ग्रंथ, समस्त देश में प्रचार पाने के लिये, इसी पंडितभाषा में रचे गए। साथ ही साथ, जन भाषा और शिष्ट भाषा के रूप में संस्कृत भाषा की उत्तराधिकारिणी प्राकृत भाषाओं में भी प्रांतीय महत्त्व की कृतियाँ रची गईं। अतः उन भाषाओं के व्याकरण का भी अनुशीलन और चिंतन वैयाकरणों ने किया। पाली व्याकरण और प्राकृत व्याकरण पर रचे गए ग्रंथ इसी दिशा में किए गए प्रयत्नों के फल हैं। वर्तमान भारतीय भाषाओं के वैज्ञानिक अध्ययन में और भाषाविज्ञान की अनेक गुत्थियाँ सुलझाने के लिए इन ग्रंथों का महत्त्व संदेहातीत है।

त्रिमुनि व्याकरणम्

अष्टाध्यायी रचने में पाणिनि का मुख्य उद्देश्य वैदिक भाषा से भेद दिखाते हुए तत्कालीन भाषा को 'संस्कृत' करना था। अपने पूर्वकालीन वैयाकरणों के उन मतों को, जिनके संबंध में उनका मतभेद था, पाणिनि ने निःसंकोच नाम निर्देश सहित उद्धृत किया है; जहाँ मतैक्य था, वहाँ उन्होंने नाम निर्देश आवश्यक नहीं समझा। इससे स्पष्ट है कि पूर्ववर्ती वैयाकरणों की कृतियों को सम्यक् आत्मसात् कर उन्हीं के आधार पर पाणिनि ने अष्टाध्यायी की रचना की। पाणिनि के बाद कात्यायन का नाम आता है, यद्यपि कात्यायन के पूर्व भी पाणिनि सूत्रों पर वार्त्तिक रचे गए थे, जिनमें से अनेक महाभाष्य में पाए जाते हैं। अपने वार्तिकों में स्वयं कात्यायन ने वाज-प्यायन, व्याडि और पौष्करसादि का नामोल्लेख किया है। सत्य तो यह है कि कात्यायन के वार्तिकों का स्वतंत्र ग्रंथ अप्राप्य है और जितने भी वार्तिक आज सिद्धांत रूप से कात्यायनकृत माने जाते हैं, वे सब महाभाष्य के अन्तर्गत हैं। जिन वार्तिकों की उपयोगिता के संबंध में पतंजलि का विरोध नहीं है और जो पाणिनि द्वारा असाधित शब्दों की सिद्धि के लिये या अवांछनीय (किंतु सूत्रप्राप्य) पदों की असाधुता निर्दिष्ट करने के लिए आवश्यक हैं, वे ही काशिका या सिद्धांत-कौमुदी में उद्धृत किए गए हैं और साधारणतया आज कात्यायनकृत माने जाते हैं। परंतु हमें यह जानना चाहिए कि कात्यायन के अन्य सैकड़ों वार्तिक पतंजलि की कड़ी जाँच में खरे नहीं उतरे; अतः अनावश्यक होने के कारण वे महाभाष्य में ही रह गए और उत्तरकालीन वैयाकरणों ने उन पर ध्यान नहीं दिया। पतंजलि ने महाभाष्य में पाणिनि के लगभग १५०० सूत्रों पर रचे गए करीब ४००० वार्तिकों पर साधक-बाधक टीका की है,

किन्तु उनमें एक से अधिक वार्तिक कात्यायन से भिन्न वार्तिककारों के हैं। भारद्वाजीय, सौनाग, कुणि आदि कई वार्तिककारों का पतंजलि ने स्पष्ट उल्लेख किया है। 'यथोत्तरं मुनीनां प्रामाण्यम्' (पाणिनि, कात्यायन, पतंजलि में पूर्व आचार्य की अपेक्षा पर आचार्य का मत अधिक मान्य है) परिभाषा से स्पष्ट है कि मुनित्रयी में पतंजलि का मत अकाट्य है। वैज्ञानिक और ऐतिहासिक दृष्टि से यह उचित भी है, क्योंकि कात्यायन के समान पतंजलि का भी यही ध्येय था कि पाणिनि-सूत्रों को परिवर्तन-प्राप्त भाषा के समकक्ष रखा जाय। नवीन परिवर्तनों को मान्य करने के लिये सूत्रों और वार्तिकों में संशोधन अपेक्षित थे। पाणिनि के अनंतर और पतंजलि के पूर्व अनेक आचार्यों ने संशोधनात्मक वार्तिकों की रचना की थी। पतंजलि ने महाभाष्य में इन सभी आचार्यों के वार्तिकों की, तत्कालीन भाषा के मान्य रूपों की दृष्टि से जाँच पड़ताल की है। महाभाष्य न तो समस्त पाणिनि-सूत्रों पर और न केवल कात्यायन-रचित वार्तिकों पर भाष्य है; वास्तव में यह विभिन्न आचार्यों द्वारा रचे गए व्याकरण संबंधी नियमों पर एक समीक्षात्मक ग्रंथ है। पाणिनि के समस्त सूत्रों पर भाष्य उपलब्ध न होने के कारण महाभाष्य पंडित-समाज में अपूर्ण समझा जाता है। किंतु उपलब्ध महाभाष्य अपूर्ण नहीं कहा जा सकता; प्रसिद्ध टीकाकार कैयट और नागेश ने भी अपने ग्रंथों में मूल ग्रंथ की अपूर्णता का उल्लेख नहीं किया है।

पतंजलि ने वार्तिकों की समीक्षा में उनकी उपादेयता या अनुपादेयता पर विचार करते हुए जो ग्रंथराज रचा है, वह कई दृष्टियों से महत्त्वपूर्ण है। उसके समान प्रश्नोत्तरात्मक रोचक संवाद-शैली, सरल भाषा, विशद प्रतिपादन-पद्धति, विशाल दृष्टिकोण तथा हास्यरस का पुट अन्य किसी ग्रंथ में दृष्टिगोचर नहीं होते। देश की तत्कालीन धार्मिक, सामाजिक तथा साहित्यिक स्थिति पर भी मनोरंजक सूचनाएँ मिलती हैं। उदाहरण के तौर पर दिए गए अनेक वाक्यों में ऐतिहासिक सूचनाएँ अंतर्निहित हैं। समकालीन किंतु अप्रत्यक्षीकृत भूत घटनाओं के वर्णन में अनद्यतन भूत (लङ) के प्रयोग के उदाहरण में उन्होंने यवनराज मिलिंद के साकेत पर आक्रमण का उल्लेख किया है (अरुणद्यवनः साकेतं)। इसका अनुकरण चंद्रगोमिन् ने 'अजय द्गुप्तो हूणान्,' शाकटायन ने 'अदहदमोघवर्षोऽरातीन्', मलयगिरि ने 'अदहदरातीन् कुमारपालः' उदाहरणों में स्वकालीन (क्रमशः षष्ठ, नवम और त्रयोदश विक्रमशतक की) महत्त्वपूर्ण ऐतिहासिक घटनाओं के निर्देश में किया है। पतंजलि की व्याख्यान-पद्धति उनकी सबसे महत्त्वपूर्ण विशेषता है। यदि किसी अंश में पाणिनीय सूत्र अपूर्ण प्रतीत होता है तो उस पर संशोधनात्मक वार्तिक रचने के पहले पतंजलि यह देखना चाहते हैं कि क्या सूत्र पर वार्तिक का बोझ लादे बिना उपायांतर से अभिप्रेत अर्थ सिद्ध नहीं किया जा सकता। जहाँ तक संभव हुआ सूत्रों में ही योगविभाग, अनुवृत्ति, ज्ञापक आदि का आश्रय लेकर पतंजलि ने जिस व्याख्यान-शैली को जन्म दिया, वह उत्तरकालीन टीकाकार वैयाकरणों के हाथ में पड़कर खूब पनपी और जटिल बनी। मुनित्रय के ग्रंथों की रचना जीवित भाषा के आधार पर की गई थी। पतंजलि ने स्वयं कहा है कि उनके समय में भाषाज्ञान के लिये व्याकरण पढ़ना आवश्यक नहीं था। अपने काल के मान्य रूपों की उपपत्ति के लिए कात्यायन आदि वार्तिककार और महाभाष्यकार ने अपने-अपने ढंग से प्रयत्न किए। अतः यह कहना कि वार्तिककार का उद्देश्य पाणिनि के

दोषों का उद्‌घाटन करना था तथा पतंजलि का उद्देश्य पाणिनि का मंडन और वार्तिककार का खंडन करना था, मुनित्रयी के दृष्टिकोण से अपरिचय सूचित करता है। कात्यायन और पतंजलि दोनों का उद्देश्य एक ही था—स्वकालीन शिष्टभाषा का 'पूर्ण' व्याकरण लिखना। भेद केवल इतना ही है कि जहाँ एक ओर कात्यायन सूत्रों पर संशोधनात्मक वार्तिक रचते हैं, पतंजलि सूत्र और वार्तिक दोनों का सूक्ष्म परिशीलन और तर्कशुद्ध व्याख्यान कर आवश्यकता से अधिक सूत्र या वार्तिक नहीं रखना चाहते। यह भी बात नहीं है कि पतंजलि हमेशा पाणिनि का समर्थन ही करते हों। अपनी दृष्टि से अनावश्यक सूत्रों का उन्होंने प्रत्याख्यान भी किया है और दूसरी ओर, कात्यायन के वांछनीय वार्तिकों का समर्थन भी किया है। सारांश यह कि तत्कालीन भाषा के व्याकरण की दृष्टि से पतंजलि का मत अधिक मान्य होना चाहिए और इसीलिये पाणिनीय संप्रदाय में 'यथोत्तरं मुनीनां प्रामाण्यम्' कहा गया है। अन्य विचारशास्त्रों में सूत्रों पर रचे गए भाष्य 'भाष्य' कहाते हैं, किंतु पतंजलि का भाष्य महत्त्व के कारण महाभाष्य कहा गया है।

वाक्यपदीय में कहा है कि वैजि, सौभव और हर्यक्ष नामक वैयाकरणों ने शुष्क तर्क का अनुसरण कर तीक्ष्ण समालोचना द्वारा महाभाष्य की छीछालेदर की थी। फलस्वरूप महाभाष्य की अध्ययन-अध्यापन परंपरा विच्छिन्न हो गई। केवल दक्षिण में महाभाष्य ग्रंथ पुस्तक रूप में रह गया था। इस स्थिति में चंद्राचार्य आदि विद्वानों ने महाभाष्य का सूक्ष्म अध्ययन कर उसका पुनरुद्धार किया। राजतरंगिणी में भी कहा गया है कि काश्मीर-नृप अभिमन्यु ने पतंजलि-संप्रदाय के वैयाकरणों को देशांतर से बुलाकर अपने राज्य में महाभाष्य के अध्ययन को पुनः प्रचलित किया। इससे विदित होता है कि महाभाष्य के कालक्रमानुगत विकास में अनेक बार कठिनाइयाँ आईं और बीच में इसकी पठन-पाठन परंपरा टूट भी गई थी। पतंजलिचरित की कहानी, जिसमें यह कहा गया है कि महाभाष्य की एक मात्र उपलब्ध पल्लव-प्रति के कुछ अंश बकरे ने खा लिए थे, संभवतः इसी ऐतिहासिक तथ्य की ओर निर्देश करती है। महाभाष्य के टीकाकारों में भर्तृहरि का नाम सर्व प्रथम आता है। गणरत्नमहोदधि के रचयिता वर्धमान के कथनानुसार भर्तृहरि ने महाभाष्य के ३ पादों पर व्याख्या लिखी थी। किंतु वह टीका आज लुप्तप्राय है। बर्लिन की एक हस्तलिखित प्रति में तथा उससे फोटो द्वारा नकल की गई मद्रास-लायब्रेरी की प्रति में केवल १-१-५५ सूत्रों तक ही त्रुटित टीका मिलती है। कुछ वर्ष पूर्व पं० ब्रह्मदत्त जिज्ञासु द्वारा इसके प्रारंभिक भाग का प्रकाशन प्रारंभ हुआ था, किंतु पस्पशाह्निक भी समाप्त नहीं हुआ। महाभाष्य के गूढ़ार्थ को स्पष्ट करने का मुख्य श्रेय काश्मीरी विद्वान् कैयट (एकादश विक्रम शतक) को है। कैयट ने अपनी भूमिका में लिखा है कि मैं भर्तृहरि की टीका के सहारे अपनी टीका लिख रहा हूँ। इसमें संदेह नहीं कि कैयट की प्रदीप व्याख्या के अभाव में महाभाष्य के रहस्य का समझना असम्भव नहीं तो कठिन अवश्य था। कैयट ने एक-देशिन् और सिद्धान्तिन् भाष्य की छानबीन कर भिन्न प्रतीयमान मतों का समन्वय दिखाकर महाभाष्य के अध्ययन को सुगम बनाया है। षोडश वि० शतक के पूर्व रची गई निम्नलिखित टीकाओं का उल्लेख मिलता है—धनेश्वर की चिन्तामणि नामक महाभाष्य टीका,

नारायण और ईश्वरानंद की प्रदीप पर विवरण नामक टीकाएँ। नागेशभट्ट (१९वाँ वि० शतक-पूर्वपाद) ने प्रदीप पर उद्योत नाम की टीका लिखी। इस टीका में नागेश के महाभाष्य का प्रकांड पंडित होने का प्रमाण पदे-पदे मिलता है। महाभाष्य का गंभीर आलोडन कर उन्होंने जो मथितार्थपूर्ण टीका लिखी, उससे तत्कालीन वैयाकरणों में उनका उच्च स्थान निर्विवाद है। उद्योत पर नागेशभट्ट के शिष्य वैद्यनाथ पायगुंडे ने छाया नामक टीका लिखी। अभी हाल ही में काशी के गुरुप्रसाद शास्त्री ने राजलक्ष्मी नामक टिप्पण्यात्मक व्याख्या के साथ प्रदीपोद्योत सहित संपूर्ण महाभाष्य को प्रकाशित किया है। पूना से अभ्यंकर शास्त्री द्वारा मराठी अनुवाद सहित महाभाष्य के दो अध्याय प्रकाशित हो चुके हैं।

महाभाष्य पर अद्यावधि रची गई टीकाओं का यह संक्षिप्त विवरण है। अब हम पाणिनीय व्याकरण के अन्य ग्रंथों का परिचय निम्नलिखित क्रम से देंगे। अष्टाध्यायी-क्रमानुसारी ग्रंथ, विषयक्रमानुसारी ग्रंथ, अर्थ मीमांसापरक ग्रंथ, सहायक ग्रंथ।

अष्टाध्यायी-क्रमानुसारी ग्रंथ

विक्रमयुग के प्रथम पाँच-छः शतकों में व्याकरण संबंधी कार्य, शिष्टभाषा में अन्य प्राकृत भाषाओं के संपर्क के कारण होनेवाले परिवर्तनों और नव प्रयुक्त शब्दों के उपपादन तक ही सीमित था। पाणिनीयेतर संप्रदायों ने नए नियम रचकर नवीन व्याकरण संप्रदाय (कातंत्र, चांद्र आदि) चलाए। किंतु पाणिनीयसंप्रदाय में पतंजलि-निर्दिष्ट मार्ग से व्याख्यान-विशेष द्वारा अभीप्सित अर्थ निकाला जाता था। भर्तृहरि के पूर्व चंद्राचार्य द्वारा महाभाष्य प्रचार के साथ-साथ पाणिनीय व्याकरण भी पुनः जोर से प्रचलित हुआ। इस पुनः प्रचार में ब्राह्मणधर्मीयेतरों का भी सहयोग था। सृष्टिधराचार्य (१७वाँ वि० शतक) के अनुसार भर्तृहरि ने भागवृत्ति नामक टीका अष्टाध्यायी पर लिखी थी। यद्यपि क्रमदीश्वर (नवम वि० शतक), जुमरनंदिन् (एकादश वि० शतक) के व्याकरण ग्रंथों में इस टीका के अवतरण उपलब्ध हैं, तथापि मूल टीका अप्राप्य है। अतः अष्टाध्यायी-क्रमानुसारी ग्रंथों में सर्वप्रथम उल्लेख 'काशिकावृत्ति' का होना चाहिए। काशिका के लेखक जयादित्य और वामन बौद्धधर्मीय थे। प्रसिद्ध चीनी यात्री ईत्सिंग के कथनानुसार जयादित्य का देहावसान ७५६ वि० सम्वत् में हुआ और १६ वर्ष के छात्रों को काशिकावृत्ति ५ वर्ष में पढ़ाई जाती थी। ५ अध्याय तक काशिकावृत्ति जयादित्य ने लिखी थी, शेष ३ अध्यायों पर वामन ने लिखी। काशिकावृत्ति में प्रत्येक सूत्र का स्पष्ट अर्थ, अपेक्षित वार्तिक और सुगम उदाहरण दिए गए हैं। भट्टोजी दीक्षित की सिद्धांतकौमुदी के सामने काशिका का प्रचार बंद-सा हो गया है। किंतु पूर्वसूत्र से पदों की अनुवृत्ति का ज्ञान कराते हुए सूत्रार्थ के विकास का दिग्दर्शन कराने के कारण काशिका का महत्त्व आज भी अक्षुण्ण है। हर्ष की बात है कि काशी की राजकीय व्याकरणपरीक्षाओं में काशिका का हाल ही में अंतर्भाव किया गया है। काशिका पर बौद्ध जिनेन्द्रबुद्धि ने (अष्टम वि० शतक) न्यास या विवरणपंजिका नामक विस्तृत टीका लिखी है, जो राजशाही (बंगाल) से प्रकाशित हो चुकी है। मैत्रेय रक्षित (द्वादश वि० शतक) द्वारा न्यास पर लिखी 'तंत्रप्रदीप' टीका का उल्लेख मिलता

है। पुरुषोत्तमदेव (त्रयोदश वि० शतक) की भाषावृत्ति (राजशाही से प्रकाशित) इसी टीका के आधार पर लिखी गई थी। काशिका पर दूसरी प्रसिद्ध टीका हरदत्त (१२वाँ वि० शतक) की पदमंजरी (बनारस से प्रकाशित) है। इसमें कैयट के प्रदीप का प्रभाव यत्रतत्र दीख पड़ता है। न्यासकार के मतों के खंडन की ओर हरदत्त की विशेष प्रवृत्ति है। अन्नंभट्ट (१७वाँ वि० शतक) की अष्टाध्यायी पर मिताक्षरा टीका (बनारस से प्रकाशित) सरल और उपादेय है। इसमें महाभाष्य और काशिका के भेद-स्थलों का निर्देश किया गया है। पदमंजरी के बाद अष्टाध्यायी-क्रमानुसार टीकाग्रंथों की रचना प्रायः बंद हो जाती है और विषयक्रमानुसार लिखे ग्रंथ मिलते हैं। अपवादस्वरूप दो ग्रंथों का निर्देश आवश्यक है। पहिला ग्रंथ भट्टोजी दीक्षित (सप्तदश वि० शतक का उत्तरार्ध) का शब्दकौस्तुभ है, जो अष्टाध्यायीस्थ क्रम से सूत्रों की महाभाष्यार्थसंवलित गहन व्याख्या है। प्रसिद्ध वैयाकरण भट्टोजी दीक्षित की इस कृति में महाभाष्य का आलोड़न कर सूत्रव्याख्या-विषयक गंभीर विवेचन किया गया है। विशिष्ट शैली के कारण महाभाष्य-टीका न कहकर इसे सूत्रव्याख्या पर एक स्वतंत्र ग्रंथ कहना चाहिए। पूर्व वैयाकरणों के मतों का खंडन-मंडन और पांडित्यपूर्ण शैली में, भाष्यार्थ का अवतरण देकर, विषय प्रतिपादन-इसकी विशेषता है। अभाग्यवश यह ग्रंथ अभी अपूर्ण ही (४ अध्याय तक--त्रुटित रूप में) बनारस से प्रकाशित है। वैद्यनाथ पायगुंडे ने इस पर प्रभा नामक टीका लिखी थी। दूसरा ग्रंथ स्वामी दयानंद का बाल-छात्रोपयोगी अष्टाध्यायी-भाष्य है। यह भी अजमेर से डा० रघुवीर द्वारा अपूर्ण ही प्रकाशित है। इसकी प्रतिपादनशैली में सरलता है और यत्र-तत्र मौलिकता दिखाने का प्रयत्न किया गया है।

विषयक्रमानुसारी ग्रंथ

हिंदू राज्य-काल की समाप्ति पर संस्कृतभाषा शिष्टभाषा या राजभाषा भी न रही। जनसंपर्क से अधिक दूर हो जाने से संस्कृत अब अधिक दुर्बोध हो गई थी। फलतः आवश्यक व्याकरण ज्ञान प्राप्त करने के लिए अष्टाध्यायी सूत्रक्रम की उपादेयता कम हो गई थी। संस्कृत व्याकरण के विद्वान् अष्टाध्यायी-क्रम से भले ही लाभ उठा लें, किंतु नव विद्यार्थी के लिये अष्टाध्यायी-क्रम द्वारा व्याकरण ज्ञान प्राप्त करना सुलभ न था। इस स्थिति में पाणिनीय वैयाकरणों ने एक नई प्रणाली का अनुसरण किया। इस नवीन प्रणाली के ग्रंथों में विषयानुसार सूत्रों का विन्यास तो किया गया ही, साथ ही प्रकरण में दिए गए उदाहरणों की सिद्धि के आवश्यक अन्य सूत्र भी उसी स्थल पर विन्यस्त किए गए। फल यह हुआ कि अष्टाध्यायी के सूत्रक्रम को छोड़कर संधि, सुबंत, तिङंत, कृदंत आदि प्रकरण अलग-अलग रखे गए और आवश्यक अन्य सूत्र भी उपयोगिता की दृष्टि से भिन्न-भिन्न स्थलों से निकाल कर उपयुक्त स्थलों में दिए गए। अष्टाध्यायी में संक्षिप्तता लाने के लिये सुबोधता पर ध्यान नहीं दिया गया था। सुधी उपास्यः से सुद्ध्युपास्यः सिद्ध करने के लिये अष्टाध्यायी के भिन्न-भिन्न स्थलों से यण्विधायक सूत्र, ध् का द्वित्वविधायक सूत्र, ध् को द् बनाने का सूत्र तथा अन्य आवश्यक परिभाषासूत्र एक ही स्थान में रखना आवश्यक था। यह काम सुचारु रूप से पाणिनीय वैयाकरणों ने

परिवर्तनवादी बनकर किया। परंपरावादी का हठ छोड़कर सूत्रक्रम का परिवर्तन करने में उन्होंने आनाकानी नहीं की। इस दिशा में प्रथम प्रयत्न विमल सरस्वती (११वाँ वि० श०) की रूपमाला और धर्मकीर्ति (११वाँ वि० श०) का रूपावतार हैं। रूपावतार, राजेंद्र चोड के आज्ञानुसार पाठशालाओं में संस्कृत व्याकरण पढ़ाने के लिए लिखा गया था। रामचंद्र (१४वाँ० वि० श०) की प्रक्रियाकौमुदी इस दिशा में अधिक सुव्यवस्थित प्रयत्न है। इसका आधार लेकर भट्टोजी दीक्षित ने सिद्धांतकौमुदी की रचना की। प्रक्रियाकौमुदी पर मूलग्रंथ-लेखक के पौत्र बिट्ठल ने प्रसाद नामक टीका तथा भट्टोजी दीक्षित के गुरु शेषकृष्ण ने प्रकाश नामक टीका लिखी। रूपमाला, रूपावतार और प्रक्रियाकौमुदी में अष्टाध्यायी के सब सूत्र नहीं दिए गए। वैदिक भाग तो अधिक अपूर्ण है। इस दोष का मार्जन करने के लिए भट्टोजी दीक्षित ने सिद्धांतकौमुदी की रचना की। यहाँ पर तत्कालीन केरल के प्रसिद्ध वैयाकरण नारायण भट्ट के प्रक्रिया-सर्वस्व का उल्लेख करना आवश्यक है। नारायण भट्ट दक्षिण भारत में भट्टोजी दीक्षित के प्रतिस्पर्धी माने जाते हैं। दोनों के संबंध में एक दूसरे से मिलने की इच्छा के (मृत्यु के कारण) अपूर्ण रह जाने की कथा कही जाती है। प्रक्रियासर्वस्व २० खंडों में लिखा गया है। इसके प्रथम ४ खंड त्रिवेंद्रम् से तथा ५वाँ खंड (तद्धित) और १९वाँ खंड (उणादि) मद्रास से हाल में प्रकाशित हुए हैं। प्रसिद्ध किंतु अपाणिनीय पदों को मान्यता देकर नारायण भट्ट ने स्वतंत्रता दिखाई है। 'विश्रामस्यापशब्दत्वं वृत्त्युक्तं नाद्रियामहे। मुरारि भवभूत्यादीनप्रमाणीकरोति कः' श्लोक में उन्होंने यही कहा है। किंतु भट्टोजी दीक्षित की सिद्धांतकौमुदी के सामने प्रक्रिया-सर्वस्व को भी झुकना पड़ा। सिद्धांतकौमुदी की महत्ता इसी से स्पष्ट है कि इस पर टीकाओं और उपटीकाओं की संख्या अत्यधिक है और आज भी समस्त भारत में इसका मान और प्रचार है। भट्टोजी दीक्षित ने अपने पूर्ववर्ती पाणिनीय वैयाकरणों का सूक्ष्म अध्ययन किया था। सिद्धांतकौमुदी की स्वरचित टीका प्रौढ़मनोरमा में पदे-पदे सूत्रार्थ विचार के अवसर पर नामनिर्देश सहित वृत्ति, न्यास, पदमंजरी, प्रसाद, प्रकाश का खंडन उन्होंने किया है। अष्टाध्यायी पर उनके महाभाष्यार्थ-संवलित विस्तृत व्याख्या-ग्रंथ शब्दकौस्तुभ का निर्देश ऊपर हो चुका है। भट्टोजी दीक्षित के समय में सूत्रों के अर्थ-चिंतन पर और उनके प्रयोग से संभूत पदों के रूपों पर लक्षणैक-चक्षुष्क दृष्टि से अत्यधिक और (कभी-कभी) हास्यावह ध्यान दिया जाता था। सम्+कर्ता के समधिक १०८ रूप और गो+अञ्च् (गामञ्चति यः सः) प्रकृति से सातों विभक्तियों में निष्पन्न ५२७ रूप इसके उदाहरण हैं। इष्ट लक्ष्यों से ध्यान हटाकर केवल लक्षणों (सूत्रों) पर ध्यान देने का यह स्वाभाविक परिणाम है। सिद्धांतकौमुदी की प्रसिद्ध टीकाओं में नागेश भट्ट का शब्देंदुशेखर, ज्ञानेंद्र सरस्वती की तत्त्वबोधिनी, वासुदेव दीक्षित (१९वाँ वि० श०) की बालमनोरमा (छात्रों के लिये अत्युपयोगिनी), शिवदत्त दाधिमथ की सारदर्शिनी टीका उल्लेखनीय हैं। स्वरवैदिकी प्रक्रिया पर जयकृष्ण की सुबोधिनी प्रकाशित सिद्धांतकौमुदी के संस्करणों में पाई जाती है। अभी हाल ही में मद्रास से श्रीनिवास यज्वन् (१८वाँ वि० श०) की स्वरप्रक्रिया पर स्वरसिद्धांतचंद्रिका नामक टीका प्रकाशित हुई है जो वैदिक उदाहरणों की विविधता के कारण उपादेय है। अन्य न्यूनतम (सिद्धांतकौमुदी पर) टिप्पणीकारों का

नामोल्लेख स्थानसंकोचवश असंभव है। प्रौढ़मनोरमा और शब्देंदुशेखर पर विद्वत्तापूर्ण उपटीकाओं का आगे निर्देश किया जायगा। पाणिनीय व्याकरण के इतिहास में यह काल खंडन-मंडन का युग कहा जा सकता है। सिद्धांतकौमुदी के बाद मूल ग्रंथ पर टीका लिखने की प्रथा बंद-सी हो गई थी। जटिल भाषा में गहन टीका लिखना चालू हो गया था। विचार-स्वातंत्र्य का प्रदर्शन पूर्ववर्ती ग्रंथकारों के मत-खंडन में किया जाता था। इन सब उपटीकाओं का विवरण देना असंभव होने से केवल नाम का उल्लेख किया जाता है। इनके महत्त्व के विषय में चर्चा अंत में की जायगी। प्रौढ़मनोरमा पर पंडितराज जगन्नाथ की मनोरमाकुचमर्दिनी (पञ्चसन्ध्यन्त प्रकाशित), चक्रपाणि और कृष्णभट्ट मौनी का मनोरमाखंडन (द्वितीयकारकांत प्रकाशित) उल्लेखनीय हैं। मनोरमा पर नागेश भट्ट द्वारा अपने गुरु हरि दीक्षित के नाम से लिखी शब्दरत्न नामक टीका पर भागवत हरिशास्त्री की चित्रप्रभा (कारकांत), वैद्यनाथ पायगुंडे का भावप्रकाश, भैरव मिश्र की रत्नप्रकाशिका उल्लेखनीय हैं। सिद्धांतकौमुदी की नागेश भट्ट रचित टीका शब्देंदुशेखर पर वैद्यनाथ पायगुंडे की चिदस्थिमाला, भैरव मिश्र की चंद्रकला, सदाशिव भट्ट की भट्टी, राघवेंद्राचार्य की विषमी, दंड भट्ट की अभिनव चंद्रिका, खुद्दी झा का नागेशोक्ति प्रकाश (नपदान्तसूत्रांत) आदि उल्लेखनीय हैं। इनमें से अधिकांश केवल महत्त्वपूर्ण अंशों पर लिखी गई हैं। प्रौढ़मनोरमा और लघुशब्देंदुशेखर के अनेकटीकोपेत नूतन संस्करणों में माधव शास्त्री भंडारी, सदाशिव शास्त्री एवं गुरुप्रसाद शास्त्री आदि आधुनिक विद्वानों ने अपनी टिप्पण्यात्मक टीकाएँ लिखी हैं। इन विद्वानों की गहन टीकाओं से व्याकरण-ज्ञान की अपेक्षा करना वृथा है, क्योंकि ये टीकायें 'बालानां सुखबोधाय' नहीं लिखी गई हैं। विद्यार्थियों के उपकार के लिए वरदराज (भट्टोजी दीक्षित के शिष्य) ने मध्यसिद्धांतकौमुदी, लघुसिद्धांत कौमुदी और सारसिद्धांतकौमुदी—तीन संक्षिप्त संस्करण बनाए थे। आजकल विद्यार्थीगण द्वितीय पुस्तक से पाणिनीय व्याकरण का अध्ययन प्रारंभ करते हैं।

अर्थमीमांसा पर ग्रंथ

अभी तक पदों की रचना से संबंध रखनेवाले पाणिनीय व्याकरण-ग्रंथों का विवरण दिया गया है। किंतु पदरचना के साथ आरंभ ही से पदार्थ-मीमांसा भी पाणिनीय सम्प्रदाय में पाई जाती है। महर्षि व्याडि ने अपने संग्रह ग्रंथ में, जिसका विस्तार नागेश के कथनानुसार लक्षश्लोकात्मक था, शब्द की नित्यानित्यता, शब्द और अर्थ के संबंध का स्वरूप आदि विषयों पर ऊहापोहपूर्वक विस्तार से विचार किया था। दुर्भाग्य से यह ग्रंथराज अभी तक अनुपलब्ध है। भर्तृहरि (७वाँ वि०श० उत्तरार्ध) का वाक्यपदीय, जिसमें स्फोटवाद और शब्द-विवर्तवाद सर्वप्रथम सविधि प्रतिपादित किया गया है, एक प्रसिद्ध ग्रंथ है। इसके प्रथम कांड पर वृषभदेव की, द्वितीय पर पुण्यराज की और तृतीय पर हेलाराज की टीकाएँ प्रकाशित हैं। भट्टोजी दीक्षित की ७४ कारिकाओं पर, जो उन्होंने शब्दकौस्तुभ में निष्कर्ष के तौर पर निर्णीत की थी, उनके भतीजे कौंड भट्ट ने वैयाकरणसिद्धांतभूषण नामक टीका लिखी है। इसमें व्याकरण-शास्त्र से सम्बद्ध सभी अर्थ-विषयों पर (जैसे धात्वर्थ, प्रत्ययार्थ, कारकार्थ, समासार्थ आदि) विशद

प्रकाश डाला गया है। इसके संक्षिप्त संस्करण वैयाकरणसिद्धांतभूषणसार पर भैरव मिश्र की परीक्षा, कृष्णमित्र का भूषण, खुद्दी झा का तिङर्थवाद, हरिवल्लभ का दर्पण प्रकाशित हैं। नागेश भट्ट की लघुमंजूषा (परमलघुमंजूषा इसका उपादेय संक्षिप्त संस्करण है) पदार्थ-चर्चा विषयक महत्त्वपूर्ण सिद्धांतग्रंथ है और इसमें सभी विषयों पर न्याय, मीमांसा आदि शास्त्रांतरों के मतों का खंडन कर स्वमतस्थापन किया गया है। इसकी टीकाओं में वैद्यनाथ पायगुंडे की कला, कृष्णमित्र की कुंचिका (अपूर्ण प्रकाशित) और सभापति उपाध्याय की रत्नप्रभा विशेष उल्लेख के योग्य हैं। जगदीश की शब्दशक्तिप्रकाशिका और गदाधर के व्युत्पत्तिवाद का, नव्यन्यायशैली से प्रभावित नूतन व्याकरण-संप्रदाय में, प्रचार है। अन्य एकांगी ग्रंथों में स्फोट-वाद पर मंडन मिश्र और भरत मिश्र की स्फोटसिद्धि, कृष्णभट्ट मौनी की स्फोट-चंद्रिका विशेष उल्लेखनीय हैं।

सहायक ग्रंथ

अष्टकं गणपाठश्च धातुपाठस्तथैव च।
लिङ्गानुशासनं शिक्षा पाणिनीया अमी क्रमात्॥

पाणिनीय व्याकरण के मूल ग्रंथों के नाम ऊपर के श्लोक में दिए गए हैं। अष्टक (अष्टाध्यायी) का विवरण ऊपर आ चुका है। संक्षिप्तता लाने के लिये पाणिनि ने सूत्रों में सब शब्दों का निर्देश नहीं किया था, उन शब्दों को गणपाठ में अंतर्भूत किया गया था। २५८ सूत्रों में गणों का निर्देश किया गया है। इन गणों में कुछ तो आकृतिगण हैं, जिनमें अन्य वांछ-नीय शब्दों का प्रक्षेप किया जा सकता है। किंतु अन्य गणों के संबंध में भी उत्तरकालीन प्रक्षेप का संदेह होता है। भिन्न-भिन्न गणों पर (जैसे निपात, अव्यय, उपसर्ग आदि) अनेक अर्थबोधक टीकाएँ लिखी गई हैं। किंतु सबसे महत्त्वपूर्ण ग्रंथ, वर्धमान (१२०० वि० श०) का स्वरचित टीका सहित पद्यमय गणरत्न महोदधि है, जो सर्वांगपूर्णता की दृष्टि से उपा-देय है। पाणिनीय धातुपाठ में १९९४ धातुएँ हैं, जिनमें २० सौत्र धातु शामिल नहीं हैं। इस पर क्षीरस्वामिन् (१२०० वि० सं०) की क्षीरतरंगिणी (जर्मनी से प्रकाशित), मैत्रेय-रक्षित (११५० वि० सं०) का धातुप्रदीप तथा सायण-माधव (१४०० वि० सं०) की प्रसिद्ध माधवीय धातुवृत्ति (बनारस और मैसूर से प्रकाशित) उल्लेखनीय हैं। उपयोगी सूत्रों से सिद्धिसहित धातुसाधित विशिष्ट रूप जानने के लिए इन टीकाओं का महत्त्व अमूल्य है। उपलब्ध पाणिनीय लिंगानुशासन में १८७ सूत्र हैं। यामुनाचार्य के अनुसार व्याडि ने भी लिंगा-नुशासन रचा था। सिद्धांतकौमुदी के प्रचलित संस्करणों में लिंगानुशासन भैरव मिश्र की टीका के साथ प्रकाशित है। हाल में बड़ौदा से वामनकृत लिंगानुशासन, मद्रास से पृथ्वीश्वरकृत-टीका-समेत हर्ष-वर्धनकृत लिंगानुशासन प्रकाशित हुए हैं। वररुचि, हर्षवर्धन और शाकटायन के लिंगानुशासन भी फ्रैंक द्वारा पहिले ही से प्रकाशित हैं। उपलब्ध पाणिनीय शिक्षा में ५८ श्लोक मिलते हैं। २१ श्लोकों की लंदन में उपलब्ध शिक्षा संभवतः पाणिनि की मूल शिक्षा है। भारतीय संस्करणों में प्रक्षिप्त सामग्री है, इसमें संदेह नहीं। गणपाठ, धातुपाठ, लिंगानु-

शासन और शिक्षा के अतिरिक्त उणादि सूत्र, फिट् सूत्र और परिभाषाएँ भी पाणिनीय संप्रदाय में अंतर्भूत हैं। उणादिपाठ साधारणतया शाकटायनकृत माना जाता है। निरुक्त और महाभाष्य में पाए गए उल्लेखों से ज्ञात होता है कि शाकटायन व्युत्पत्तिपक्षवादी थे और संभव है उन्होंने व्युत्पत्तिपक्ष सिद्ध करने के लिये उणादि सूत्र लिखे हों। पाणिनि ने 'उणादयो बहुलम्' कहकर उणादि सूत्र को टाल दिया है। तो भी पाणिनि-सूत्रों में उणादि प्रत्ययों का निर्देश सूचित करता है कि पाणिनीय संप्रदाय में उणादिपाठ मान्य होना चाहिए। वररुचि द्वारा भी उणादिपाठ रचे जाने का उल्लेख विमल सरस्वती ने किया है। वर्तमान उपलब्ध उणादिपाठ पर उज्ज्वलदत्त और ज्ञानेंद्रसरस्वती की टीकाएँ मिलती हैं, जिनमें कोशकारों और कवियों की कृतियों के ज्ञातव्य अवतरण दिए गए हैं। हाल में मद्रास से कातंत्र-संप्रदाय और भोज-संप्रदाय के उणादिपाठ के साथ-साथ पाणिनीय उणादिपाठ पर श्वेतवनवासिन् (१६०० वि० सं०) की वृत्ति और पेरुसूरि (१६४० वि० सं० के बाद) की पद्यमय टीका 'औणादिकपदार्णव' प्रकाशित हुई हैं। पाणिनि ने स्वयं कई परिभाषाएँ (सूत्रव्याख्या करने के नियम) अष्टाध्यायी में दी हैं। इनके अतिरिक्त अन्य लोकसिद्ध परिभाषाएँ पाणिनि को मान्य रही होंगी। पतंजलि ने महाभाष्य में अनेक सूत्रज्ञापित परिभाषाओं को मान्य किया है। किंतु परिभाषाओं पर स्वतंत्र ग्रंथ सर्वप्रथम व्याडि का है, उसकी प्रति कलकत्ता (एशियाटिक सोसायटी, लायब्रेरी) में उपलब्ध है। अन्य प्रकाशित परिभाषा पाठों में सीरदेव की परिभाषावृत्ति और नागेश भट्ट का प्रसिद्ध परिभाषेंदुशेखर उल्लेखनीय हैं। इसमें प्रत्येक परिभाषा का अर्थ, विवरण, उदाहरण, प्राचीन मतों की समीक्षा देकर अंत में वाचनिकी, ज्ञापकसिद्धा और लोकन्यायसिद्धा का भेद दिखाया गया है। इस पर भी नूतन वैयाकरणों ने विद्वत्तापूर्ण टीकाएँ लिखी हैं। वैद्यनाथ पायगुंडे की गदा, भैरव मिश्र की भैरवी, राघवेंद्राचार्य की त्रिपथगा, रामकृष्ण (तात्या) शास्त्री की भूति, जयदेव मिश्र की विजया प्रसिद्ध हैं। अंतिम टीकाओं में नव्यनैयायिक शैली का अनुसरण कर 'परिष्कार' के रूप में विषय प्रतिपादन किया गया है। प्रातिपदिकों के मौलिक स्वर का ज्ञान कराने के लिए शांतनवाचार्य प्रणीत फिट्सूत्र (४ पादों में ८७ सूत्र) भी पाणिनीय संप्रदाय में पढ़ाया जाता है। इस पर जयकृष्ण की सुबोधिनी टीका प्रकाशित है।

इतर व्याकरण-संप्रदाय

इन्द्रश्चन्द्रः काशकृत्स्नापिशली शाकटायनः।
पाणिन्यमरजैनेन्द्रा जयन्त्यष्टादिशाब्दिकाः॥

इस श्लोक में बोपदेव (१३वाँ वि० श०) ने आठ आदिशाब्दिकों का निर्देश किया है। इनमें से इंद्र और चंद्र का विवरण आगे मिलेगा। काशकृत्स्न और आपिशलि पाणिनि-पूर्वकालीन वैयाकरण थे तथा काशकृत्स्न के ग्रंथ में ३ भाग थे—यह पाणिनीय सूत्र (६-१-९२), काशिका (४-२-६७; ५-१-५८; ७-३-९५) और कैयट (५-१-२१) के उल्लेखों से स्पष्ट हैं। अमर यद्यपि कोशकार के रूप में सुपरिचित हैं, तथापि वे शाब्दिक भी कहे जा सकते हैं।

उनके ग्रंथ की टीकाओं में सूत्रों से पदसिद्धि की गई है। शाकटायन और जैनेंद्र का विवरण आगे दिया जायगा। इस प्रकार हम देखते हैं कि १३वें वि० श० में ये आठ संप्रदाय प्राचीन माने जाते थे। इनके अतिरिक्त और भी अनेक पाणिनीयेतर संप्रदायों का प्रादुर्भाव और विकास हुआ। पाणिनीयेतर संप्रदायों के संक्षिप्त विवरण देने के पूर्व यह आवश्यक है कि इन संप्रदायों के प्रादुर्भाव की आवश्यकता समझ ली जाय। पहले कहा जा चुका है कि पाणिनि-सदृश महावैयाकरण द्वारा कड़े नियमों से जकड़ी जाने पर भी संस्कृत भाषा का रूप स्थिर न रहा। नये परिवर्तनों को मान्यता प्रदान करने के लिये कात्यायन आदि वैयाकरणों को नये नियम वनाने पड़े या पाणिनीय सूत्रों में हेरफेर कर उन परिवर्तनों को पाणिनि की चहारदीवारी में बैठाया गया। किंतु इस प्रयत्न में कृत्रिमता थी और साथ ही उत्तरकालीन परिवर्तनों को पाणिनि के सिर पर लादने में ऐतिहासिक सत्य का विपर्यास था। इतना सब करने पर भी ध्येय-सिद्धि पूर्णतः असंभव थी, क्योंकि परिवर्तनों की संख्या कालातिक्रम से बढ़ती ही जाती थी और पाणिनि की चौखट में इन सभी परिवर्तनों के लिये स्थान अपर्याप्त था। यह बात ठीक है कि संस्कृत भाषा अब केवल साहित्यिक या शिष्टभाषा थी और शनैः-शनैः पंडित भाषा बन रही थी; अतः इस समय परिवर्तनों का क्रम बहुत धीमा रहा होगा। लेकिन तो भी परिवर्तन काल पाकर दृष्टिगोचर होते ही थे। 'फलेग्रहिः' के समान 'मलग्रहिः,' 'स्तनन्धयः' के समान 'आस्यन्धयः' और 'पुष्पन्धयः', 'नाडिन्धमः' के समान 'करन्धमः' पदों की उपपत्ति आवश्यक थी, जो कातंत्र व्याकरण में की गई है। पाणिनि के अनुसार म् के स्थान में अनुस्वार व्यंजन के पूर्व ही हो सकता है, अंत में नहीं। कातंत्र और सारस्वत संप्रदाय में अंत में भी अनुस्वार मान्य किया गया है। प्रक्रियासर्वस्वकार नारायण भट्ट के ये श्लोक इस संबंध में मननीय हैं—

पाणिन्युक्तं प्रमाणं न तु पुनरपरं चन्द्रभोजादिशास्त्रं
केप्याहुस्तल्लघिष्ठं न खलु बहुविदामस्ति निर्मूलवाक्यम्।
बह्वङ्गीकारभेदो भवति गुणवशात्पाणिनेः प्राक्कथं वा
पूर्वोक्तं पाणिनिश्चाप्यनुवदति विरोधेऽपि कल्प्यो विकल्पः॥

फलतः उत्तरकालीन वैयाकरणों ने नवीन व्याकरण रचने में ही कल्याण देखा। अपने समय और प्रदेश में इन संप्रदायों ने उद्देश्यसिद्धि में सफलता पाई। प्रारंभिक छात्रों के लिये ये नवीन ग्रंथ अवश्य ही अधिक लाभदायक सिद्ध हुए होंगे। लेकिन ये नवीन व्याकरण अपने देशकाल की परिधि में ही फूले-फले और पाणिनीय संप्रदाय की अखिल भारतीय कीर्ति इन्हें न मिली। इसकी कारणमीमांसा आगे की जायगी।

इंद्र संप्रदाय

सर्वप्रथम भाषा का व्याकरण (विश्लेषण) करनेवाले देवराज इंद्र के नाम से इस संप्रदाय का नाम चला। महाभाष्य में लिखा है कि बृहस्पति से सुदीर्घ काल तक भाषा का व्याकरण, प्रतिपदपाठ की पद्धति से, इंद्र ने पढ़ा; किन्तु उससे विशेष लाभ नहीं हुआ।

अतः सामान्य और विशेष नियम बनाकर इंद्र ने व्याकरण रचा होगा। इंद्र का व्याकरण आज अनुपलब्ध है। कथासरित्सागर से ज्ञात होता है कि पाणिनि व्याकरण के कारण इंद्र व्याकरण तिरोभूत हुआ। तिब्बती इतिहास-लेखक तारानाथ का कहना है कि इंद्र व्याकरण के आधार पर कातंत्र व्याकरण की रचना हुई। बर्नेल के कथनानुसार प्राचीन तामिल व्याकरण 'तोल्का-प्पियम्' इंद्र व्याकरण से अनेक अंशों में प्रभावित है। जो कुछ हो, वर्तमान समय में इंद्र व्याकरण का अस्तित्व केवल कथाओं में है।

कातंत्र व्याकरण

दक्षिण भारत के शातवाहन नृप शर्ववर्मन् (द्वितीय वि० श०) को अल्पकाल में व्याकरण सिखाने के लिये लगभग ८४० सूत्रों में, पाणिनि-व्याकरण की जटिलताओं को बचाते हुए, यह सरल व्याकरण रचा गया था। मूल ग्रंथ में केवल संधि, शब्दरूप और धातुरूप थे। बाद में इसे अधिक उपयोगी बनाने के लिये कृत् और तद्धित प्रकरण जोड़े गए। प्रत्याहार सूत्रों के स्थान में प्रचलित वर्णमाला काम में लाई गई है। गरुड़ पुराण में (२०३-४ अध्याय) कातंत्र व्याकरण के सूत्र और उदाहरण पद्यमय रूप में दिये गए हैं। बंगाल में १६, १७ वि० श० के वैयाकरणों ने ग्रंथ रचना कर इसे पाणिनि संप्रदाय के समकक्ष बनाने का प्रयत्न किया। बंगाल के कुछ जिलों में आज भी इसका प्रचार है। अष्टम वि० श० में दुर्गसिंह ने मूलग्रंथ पर वृत्ति लिखी थी। उसके पहिले से ही काश्मीर में कातंत्र का प्रचार प्रारंभ हो गया था। आज भी काश्मीर में पढ़ाये जानेवाले व्याकरण ग्रंथ कातंत्र संप्रदाय के परिवर्तित संस्करण हैं।

चंद्र संप्रदाय

इसके प्रवर्तक बौद्ध विद्वान् चंद्रगोमिन् पंचम वि० शतक में हुए। महाभाष्य के उद्धारक चंद्राचार्य से ये भिन्न हैं या नहीं, इसमें संदेह है। इनके व्याकरण में पाणिनि से उल्लेखनीय विशेषता उन ३५ सूत्रों में है, जिन्हें कैयट ने अपाणिनीय कहा है और जो काशिकावृत्ति में नामोल्लेख किए बिना सन्निविष्ट किए गए हैं। चंद्रगोमिन् की स्वरचित वृत्ति आज अपूर्ण उपलब्ध है और धर्मदास की वृत्ति में अंतर्भूत है। बुद्धधर्मियों में इस संप्रदाय का विशेष प्रचार हुआ। सुना जाता है कि तिब्बत और लंका में इसके लघु संस्करणों का आज भी प्रचार है।[१]

जैनेंद्र संप्रदाय

पंचम वि० श० में देवनंदिन् ने जैनेंद्र व्याकरण लिखा। पाणिनि संप्रदाय के सूत्रों और वार्तिकों को मिलाकर इसके सूत्र रचे गए। विभाषा, अन्यतरस्याम् के स्थान पर

---

१. अग्निपुराण ३५६।८ में चान्द्र व्याकरण के अध्ययन का उल्लेख आया है।

एकाक्षर 'वा' शब्द का प्रयोग किया गया है। एवमेव अपु (चतुर्थी), भा (पंचमी) आदि एकाक्षर पारिभाषिक शब्द गढ़कर लाघव किया गया है। इसके लघु संस्करण पर अभयनंदिन् (८०० वि० श०) ने और बड़े संस्करण पर सोमदेव (१२५० वि० श०) ने टीकाएँ लिखीं। दक्षिण भारत के दिगंबर जैन संप्रदायों में कहीं-कहीं इसका प्रचार मिलता है।

शाकटायन संप्रदाय

इसके प्रवर्तक व्युत्पत्तिपक्षवादी शाकटायन से भिन्न हैं या नहीं, यह संदिग्ध है। उपलब्ध शाकटायन व्याकरण नवम वि० श० में श्वेतांबर जैनियों में प्रचारार्थ लिखा गया था। चंद्र और जैनेंद्र व्याकरणों का प्रभाव इसमें स्पष्ट है। ग्रंथकार ने स्वयं एक वृत्ति अमोघवृत्ति नामक लिखी है।

भोज संप्रदाय

प्रसिद्ध नृप भोज ने ११वें वि० श० में सरस्वतीकंठाभरण नामक व्याकरण ग्रंथ लिखा। इसके ६००० सूत्रों में सभी आवश्यक विषय उणादिसूत्र, फिट्सूत्र आदि सम्मिलित कर लिए गए हैं। वैदिक व्याकरण का भी निरूपण किया गया है। मद्रास से संपूर्ण मूलग्रंथ हाल ही में प्रकाशित हुआ है। दंडनाथ की हृदयहारिणी टीका ४ खंड तक त्रिवेंद्रम् से प्रकाशित हो चुकी है। इस व्याकरण में पाणिनि के उत्तरकालीन परिवर्तनों को मान्य कर तदनुसार नियम दिए गए हैं।

हेमचंद्र संप्रदाय

प्रसिद्ध जैनविद्वान् हेमचंद्र (११वाँ वि० श०) का शब्दानुशासन ८ अध्यायों में है। अंतिम अध्याय में तत्कालीन प्राकृत भाषाओं का व्याकरण दिया गया है। इसका अपर नाम सिद्ध हेमचंद्र है, जिसमें 'सिद्ध' शब्द आश्रयदाता सिद्धराज का स्मारक है। बृहद्वृत्ति और लघुवृत्ति नामक दो टीकाएँ ग्रंथकार ने स्वयं लिखी हैं। सूत्रों का उदाहरण देने के लिए हेमचंद्र ने अत्युपयोगी द्व्याश्रय महाकाव्य की रचना की है।

सारस्वत संप्रदाय

मुसलमान शासकों की सुविधा के लिए ७०० सरल सूत्रों में सारस्वत व्याकरण की रचना की गई। आदिप्रवर्तक का नाम परंपरा के अनुसार अनुभूतिस्वरूपाचार्य है, जिन्होंने (१३०० वि० सं०) सारस्वत प्रक्रिया नामक टीकाग्रंथ रचा था। सरलता और विद्यार्थियों के लिये उपयोगिता की दृष्टि से सारस्वत व्याकरण अप्रतिम है। उत्तर भारत में इसका प्रचलन ५० वर्ष पूर्व काफी व्यापक था। अँगरेजों को व्याकरण सिखाने के लिये इसका उपयोग किया गया था।

मुग्धबोध संप्रदाय

१३वें वि० श० में दक्षिण भारत के बोपदेव ने यह सरल व्याकरण लिखा। पारिभाषिक शब्दों के परिवर्तन और इत्संज्ञक अक्षरों के अभाव के कारण पाणिनि व्याकरण से भेद अधिक हो गया है। उदाहरणों के रूप में देवताओं के नाम दिए गए हैं। सिद्धांत कौमुदी में भी ऐसे ही उदाहरण, मुग्धबोध के आधार पर, पाए जाते हैं। महाभाष्य और काशिका के खट्वाढकम् सदृश शुष्क उदाहरणों के स्थान में दैत्यारिः श्रीशः सदृश धार्मिक-भावपूर्ण उदाहरणों से निःसंदेह आकर्षण बढ़ गया है। भट्टोजी दीक्षित ने पाणिनीय व्याकरणरूपी गज के लिये बोपदेव को ग्राह कहा है। इसी से उस समय मुग्धबोध की प्रसिद्धि का अनुमान हो सकता है। अब तो केवल बंगाल में इसका प्रचार पाया जाता है। बोपदेव का कविकल्पद्रुम, जिसमें अन्त्याक्षरों के क्रम से १७५४ धातुओं की सूची दी गई है, और उसकी कामधेनु टीका, जो उदाहरणों के रूप में वहुत से उद्धरणों के कारण उपादेय है, उल्लेख के योग्य है।

अन्य व्याकरण संप्रदाय

क्रमदीश्वर (९०० वि० श०) का संक्षिप्तसार, जो शैवधर्मियों में प्रचारार्थ लिखा गया है और जिसके अंतिम अष्टम पाद में प्राकृतभाषा का व्याकरण है, जुमरनंदिन् (११०० वि० श०) की रसवती वृत्ति के साथ पश्चिम बंगाल के कुछ भागों में अब भी प्रचलित है। मैथिल पद्मनाभदत्त (१३०० वि० श०) का सुपद्म व्याकरण मुग्धबोध की अपेक्षा पाणिनीय व्याकरण के अधिक सन्निकट है। अतः इसके विद्यार्थियों को, काव्यों की टीकाओं में उद्धृत पाणिनीय सूत्रों के कारण विशेष अड़चन नहीं पड़ती। मध्य बंगाल में कहीं-कहीं इसका प्रचार पाया जाता है। हिंदू-धर्म के विभिन्न संप्रदायों में व्याकरण ज्ञान अधिक सुगम बनाने के लिए भी अनेक ग्रंथ लिखे गए। रूपगोस्वामिन् (१४०० वि० श०) के हरिनामामृत में उदाहरण ही नहीं, पारिभाषिक शब्द भी धार्मिक भाव से अनुस्यूत हैं, जैसे वामन-ह्रस्वाक्षर, पुरुषोत्तम= दीर्घाक्षर आदि। एवमेव बलराम पंचानन के प्रबोध प्रकाश में शैव नामों की भरमार है, जैसे शिव=स्वर, हर=व्यंजन आदि। अनेक अप्रसिद्ध व्याकरणग्रंथ व्यक्ति विशेष के हितार्थ रचे गए थे। उनका नामोल्लेख भी यहाँ स्थानाभाव-वश असंभव है। नरहरि के बालाबोध में यह दावा किया गया है कि १२ दिनों में पंच महाकाव्य समझने लायक व्याकरण-ज्ञान इस पुस्तक की सहायता से कराया जा सकता है।

व्याकरण-ज्ञान कराने के उद्देश्य से लिखे गये उन काव्यग्रंथों का, जिन्हें क्षेमेंद्र काव्यशास्त्र की संज्ञा देते हैं, उल्लेख करना अप्रासंगिक न होगा। भट्टि कवि का रावणवध, भीम कवि का रावणार्जुनीय काव्य और हेमचंद्र का द्वयाश्रय काव्य प्रसिद्ध हैं। इन्हें व्याकरण का परिशिष्ट कहा जाय तो अनुचित न होगा। इन काव्य-शास्त्रों में प्रकरण के क्रम से व्याकरण नियमों के उदाहरण दिए गए हैं, जैसे लुङ् प्रकरण लिट् प्रकरण आदि के क्रम से विभिन्न धातुओं के रूप दिए गए हैं। हेमचंद्र ने स्वरचित सूत्रों के क्रम से अपने समस्त संस्कृत और प्राकृत

एकाक्षर 'वा' शब्द का प्रयोग किया गया है। एवमेव अपु (चतुर्थी), भा (पंचमी) आदि एकाक्षर पारिभाषिक शब्द गढ़कर लाघव किया गया है। इसके लघु संस्करण पर अभयनंदिन् (८०० वि० श०) ने और बड़े संस्करण पर सोमदेव (१२५० वि० श०) ने टीकाएँ लिखीं। दक्षिण भारत के दिगंबर जैन संप्रदायों में कहीं-कहीं इसका प्रचार मिलता है।

शाकटायन संप्रदाय

इसके प्रवर्तक व्युत्पत्तिपक्षवादी शाकटायन से भिन्न हैं या नहीं, यह संदिग्ध है। उपलब्ध शाकटायन व्याकरण नवम वि० श० में श्वेतांबर जैनियों में प्रचारार्थ लिखा गया था। चंद्र और जैनेंद्र व्याकरणों का प्रभाव इसमें स्पष्ट है। ग्रंथकार ने स्वयं एक वृत्ति अमोघवृत्ति नामक लिखी है।

भोज संप्रदाय

प्रसिद्ध नृप भोज ने ११वें वि० श० में सरस्वतीकंठाभरण नामक व्याकरण ग्रंथ लिखा। इसके ६००० सूत्रों में सभी आवश्यक विषय उणादिसूत्र, फिट्सूत्र आदि सम्मिलित कर लिए गए हैं। वैदिक व्याकरण का भी निरूपण किया गया है। मद्रास से संपूर्ण मूलग्रंथ हाल ही में प्रकाशित हुआ है। दंडनाथ की हृदयहारिणी टीका ४ खंड तक त्रिवेंद्रम् से प्रकाशित हो चुकी है। इस व्याकरण में पाणिनि के उत्तरकालीन परिवर्तनों को मान्य कर तदनुसार नियम दिए गए हैं।

हेमचंद्र संप्रदाय

प्रसिद्ध जैनविद्वान् हेमचंद्र (११वाँ वि० श०) का शब्दानुशासन ८ अध्यायों में है। अंतिम अध्याय में तत्कालीन प्राकृत भाषाओं का व्याकरण दिया गया है। इसका अपर नाम सिद्ध हेमचंद्र है, जिसमें 'सिद्ध' शब्द आश्रयदाता सिद्धराज का स्मारक है। बृहद्वृत्ति और लघुवृत्ति नामक दो टीकाएँ ग्रंथकार ने स्वयं लिखी हैं। सूत्रों का उदाहरण देने के लिए हेमचंद्र ने अत्युपयोगी द्व्याश्रय महाकाव्य की रचना की है।

सारस्वत संप्रदाय

मुसलमान शासकों की सुविधा के लिए ७०० सरल सूत्रों में सारस्वत व्याकरण की रचना की गई। आदिप्रवर्तक का नाम परंपरा के अनुसार अनुभूतिस्वरूपाचार्य है, जिन्होंने (१३०० वि० सं०) सारस्वत प्रक्रिया नामक टीकाग्रंथ रचा था। सरलता और विद्यार्थियों के लिये उपयोगिता की दृष्टि से सारस्वत व्याकरण अप्रतिम है। उत्तर भारत में इसका प्रचलन ५० वर्ष पूर्व काफी व्यापक था। अँगरेजों को व्याकरण सिखाने के लिये इसका उपयोग किया गया था।

मुग्धबोध संप्रदाय

१३वें वि० श० में दक्षिण भारत के बोपदेव ने यह सरल व्याकरण लिखा। पारिभाषिक शब्दों के परिवर्तन और इत्संज्ञक अक्षरों के अभाव के कारण पाणिनि व्याकरण से भेद अधिक हो गया है। उदाहरणों के रूप में देवताओं के नाम दिए गए हैं। सिद्धांत कौमुदी में भी ऐसे ही उदाहरण, मुग्धबोध के आधार पर, पाए जाते हैं। महाभाष्य और काशिका के खट्वाढकम् सदृश शुष्क उदाहरणों के स्थान में दैत्यारि: श्रीश: सदृश धार्मिक-भावपूर्ण उदाहरणों से नि:संदेह आकर्षण बढ़ गया है। भट्टो जी दीक्षित ने पाणिनीय व्याकरणरूपी गज के लिये बोपदेव को ग्राह कहा है। इसी से उस समय मुग्धबोध की प्रसिद्धि का अनुमान हो सकता है। अब तो केवल बंगाल में इसका प्रचार पाया जाता है। बोपदेव का कविकल्पद्रुम, जिसमें अन्त्याक्षरों के क्रम से १७५४ धातुओं की सूची दी गई है, और उसकी कामधेनु टीका, जो उदाहरणों के रूप में बहुत से उद्धरणों के कारण उपादेय है, उल्लेख के योग्य है।

अन्य व्याकरण संप्रदाय

क्रमदीश्वर (९०० वि० श०) का संक्षिप्तसार, जो शैवधर्मियों में प्रचारार्थ लिखा गया है और जिसके अंतिम अष्टम पाद में प्राकृतभाषा का व्याकरण है, जुमरनंदिन् (११०० वि० श०) की रसवती वृत्ति के साथ पश्चिम बंगाल के कुछ भागों में अब भी प्रचलित है। मैथिल पद्मनाभदत्त (१३०० वि० श०) का सुपद्म व्याकरण मुग्धबोध की अपेक्षा पाणिनीय व्याकरण के अधिक सन्निकट है। अत: इसके विद्यार्थियों को, काव्यों की टीकाओं में उद्धृत पाणिनीय सूत्रों के कारण विशेष अड़चन नहीं पड़ती। मध्य बंगाल में कहीं-कहीं इसका प्रचार पाया जाता है। हिंदू-धर्म के विभिन्न संप्रदायों में व्याकरण ज्ञान अधिक सुगम बनाने के लिए भी अनेक ग्रंथ लिखे गए। रूपगोस्वामिन् (१४०० वि० श०) के हरिनामामृत में उदाहरण ही नहीं, पारिभाषिक शब्द भी धार्मिक भाव से अनुस्यूत हैं, जैसे वामन-ह्रस्वाक्षर, पुरुषोत्तम=दीर्घाक्षर आदि। एवमेव बलराम पंचानन के प्रबोध प्रकाश में शैव नामों की भरमार है, जैसे शिव=स्वर, हर=व्यंजन आदि। अनेक अप्रसिद्ध व्याकरणग्रंथ व्यक्ति विशेष के हितार्थ रचे गए थे। उनका नामोल्लेख भी यहाँ स्थानाभाव-वश असंभव है। नरहरि के बालाबोध में यह दावा किया गया है कि १२ दिनों में पंच महाकाव्य समझने लायक व्याकरण-ज्ञान इस पुस्तक की सहायता से कराया जा सकता है।

व्याकरण-ज्ञान कराने के उद्देश्य से लिखे गये उन काव्यग्रंथों का, जिन्हें क्षेमेंद्र काव्यशास्त्र की संज्ञा देते हैं, उल्लेख करना अप्रासंगिक न होगा। भट्टि कवि का रावणवध, भीम कवि का रावणार्जुनीय काव्य और हेमचंद्र का द्व्याश्रय काव्य प्रसिद्ध हैं। इन्हें व्याकरण का परिशिष्ट कहा जाय तो अनुचित न होगा। इन काव्य-शास्त्रों में प्रकरण के क्रम से व्याकरण नियमों के उदाहरण दिए गए हैं, जैसे लुङ् प्रकरण लिट् प्रकरण आदि के क्रम से विभिन्न धातुओं के रूप दिए गए हैं। हेमचंद्र ने स्वरचित सूत्रों के क्रम से अपने समस्त संस्कृत और प्राकृत

व्याकरण के उदाहरण दिए हैं। संस्कृत और प्राकृत दोनों भाषाओं में हेमचंद्रका प्रकांड पांडित्य था। नारायणकृत सुभद्राहरण (२० सर्ग), वासुदेव का वासुदेवविजय और नारायण का धातु-काव्य काव्यशास्त्रों में उल्लेखनीय हैं। अंतिम दोनों ग्रंथ बंबई की काव्यमाला में प्रकाशित हैं। कविरहस्य नामक काव्यशास्त्र में प्रसिद्ध धातुओं के भिन्न-भिन्न गणों में (लट् लकार, प्रथमपुरुष एकवचन के) रूपों को कवित्वपूर्ण श्लोकों में निबद्ध कर विषय को सरस बनाया गया है। प्रसिद्ध श्लोक 'धूनोति चम्पकवनानि धुनोत्य शोकम! ....' उसी ग्रंथ का है।

संस्कृत व्याकरण ग्रंथों का उपरिलिखित वर्णन केवल सिंहावलोकन है। वास्तव में संस्कृत का व्याकरण वाङमय अति विशाल है, जिसके केवल मुख्य-मुख्य ग्रंथों का नामनिर्देश हो सका है। पाणिनीयेतर संप्रदायों के वर्णन में तो अतिक्षिप्र विहंगावलोकन किया गया है, मुख्य ग्रंथों का नाम निर्देश भी पूरी तरह नहीं किया जा सका है। प्रत्येक संप्रदाय में टीकाएँ उपटीकाएँ लिखी गई हैं और पाणिनीय सम्प्रदाय के समकक्ष बनने का प्रयत्न किया गया है। इन संप्रदायों में चंद्र का बौद्धों में एवं जैनेंद्र, शाकटायन और हेमचंद्र का जैनों में प्रचार हुआ। मुग्धबोध आदि व्याकरण वैष्णव, शैव आदि संप्रदायों के लिए या व्यक्ति-विशेष के लिए रचे गए थे। इनका मुख्य उद्देश्य सरल व्याकरण-रचना थी और उनका प्रचार बाल-छात्रों तक ही सीमित रहा। वे पाणि-नीय व्याकरण की उच्च प्रतिष्ठा नहीं प्राप्त कर सके। इसका कारण यह है कि ज्यों-ज्यों संस्कृत भाषा, दिनोंदिन प्रचार घटने के कारण, विद्वानों के अधिकाधिक आश्रय में आई, त्यों-त्यों सुबोधता के स्थान में विद्वत्ता को अधिक महत्त्व दिया गया। तर्कपूर्ण विचारशैली, गहन शास्त्रावगाहन, उत्कट विद्वानों के द्वारा समादर, विद्वान् टीकाकारों का सहयोग---इन सब कारणों से पाणिनि-संप्रदाय के मुकाबिले ये संप्रदाय विद्वन्मान्य नहीं हो सके। दूसरी बात यह थी कि पाणिनीय शैली को सुबोध करने ही में नवीन संप्रदायों ने अपनी शक्ति लगाई, किसी नई आकर्षक शैली या पद्धति का आविष्कार नहीं किया। 'बालानां सुखबोधाय' ही इनकी आव-श्यकता मानी गई और पाणिनीय व्याकरण का अनुकरण करने के कारण ये संप्रदाय सदैव नीचम्मन्य भावना के शिकार रहे। पाणिनीय संप्रदाय के सामने प्रतिद्वंद्वी बनकर ठहरने की इनमें क्षमता न थी। कुछ सम्प्रदायों ने विद्वत्तापूर्ण व्याख्यात्मक टीकोपटीकाएँ लिखकर अपनी प्रतिष्ठा ऊँची भी की, किंतु यह भी अनुकरण ही था। प्राचीन के सामने नवीन अनुकरण कहाँ तक सफल हो सकता था? साथ ही इन प्रयत्नों से इन संप्रदायों की विशिष्टता पर आघात पहुँचता था, क्योंकि यदि पाणिनीय संप्रदाय के ग्रंथों के समान इन इतर संप्रदायों के भी ग्रंथ दुरूह रचे गए, तो सरलता के प्रारंभिक ध्येय से वंचित हो जाना स्वाभाविक था। सरल होने में प्रतिष्ठा-हानि और कठिन होने में अनावश्यकता---इस दोषचक्र में पड़कर इतर व्याकरण संप्रदाय सांप्रदायिक ही रह गए, अखिल भारतीय न बन सके।

इधर पाणिनीय संप्रदाय को कैयट, भट्टोजी दीक्षित और नागेश भट्ट जैसे शास्त्रधुरंधर विद्वानों के हाथ में पड़ने से विद्वत्समाज में विशेष प्रतिष्ठा और सम्मान मिला। इन विद्वानों ने अपनी प्रखर प्रतिभा से विचारोत्तेजक ग्रंथ रचकर इस संप्रदाय के प्रवाह को एक विशिष्ट

धारा में प्रवाहित किया, जिसके कारण आज भी इसकी परंपरा बनी हुई है और भविष्य में भी विचारप्रिय व्याकरणप्रेमी, पदसाधुत्वज्ञान के लिये ही नहीं, बल्कि बुद्धि पर धार रखने के लिए भी, इसका अध्ययन करेंगे। इस विशिष्ट धारा का त्रिविध रूप–पदार्थचर्चा, न्यास और परिष्कार की परंपरा में दृष्टिगोचर होता है।

पदार्थ चर्चा––इसके कारण पाणिनीय व्याकरण केवल शब्दशास्त्र या पदविद्या न रहकर पदार्थशास्त्र माना जाने लगा। पदार्थविचार में अभिधा, लक्षणा और व्यंजना वृत्ति, धात्वर्थ, प्रातिपदिकार्थ, कारकार्थ, समासार्थ आदि विषयों का समावेश होता है। इनमें से प्रत्येक का सम्यक् विचार वैयाकरणसिद्धांत भूषण, लघुमंजूषा आदि ग्रंथों में किया गया है। इस विचार में प्रसंग-प्रसंग पर न्याय और मीमांसा शास्त्र से व्याकरण का संघर्ष हुआ है। यथा नैयायिकों के मत से फल और व्यापार धात्वर्थ है, तिङ का अर्थ कृति है। मीमांसक फल को धात्वर्थ मानते हैं, और व्यापार को तिङर्थ। इन दोनों के विरुद्ध वैयाकरण फल और व्यापार को धात्वर्थ मानते हैं और आश्रय (कर्तृ, कर्म) को तिङर्थ। नैयायिकों के अनुसार 'देवदत्तः ओदनं पचति' के शाब्दबोध में कर्ता विशेष्य है (जैसे वर्तमानकालिक-ओदनकर्मकपचनानुकूलव्यापाराश्रयो देवदत्तः)। वैयाकरणों के मत से शाब्दबोध में व्यापार विशेष्य है, (जैसे देवदत्तकर्तृको वर्तमानकालीन ओदनकर्मकः पचनानुकूल व्यापारः)। ये दो अति स्पष्ट उदाहरणीय विषय पाठकों के सामने रखे गए हैं। संघर्ष का पूर्ण स्वरूप जानने के लिए ग्रंथों का पढ़ना आवश्यक है। प्रवेशेच्छुओं के लिये परमलघुमंजूषा लाभदायक है। इन संघर्षों में वैयाकरणों ने कभी पीठ नहीं दिखाई। स्फोटवाद के प्रतिपादन में वैयाकरणों ने अपूर्व प्रतिभा का परिचय दिया। शब्द को अनित्य माननेवाले नैयायिक, शब्द को नित्य माननेवाले मीमांसक––इन दोनों की आक्षेपपूर्ण कमजोरियों से बुद्धिमत्तापूर्वक बचते हुए वैयाकरणों ने स्फोटवाद का नया सिद्धांत निकाला; जिसके अनुसार ध्वनिरूप शब्द तो अनित्य है, किंतु स्फोटरूप शब्द नित्य है। अर्थ-प्रकाशन की क्षमता या वाचकता स्फोट में है, ध्वनि में नहीं। भर्तृहरि ने वाक्यपदीय में इसी स्फोटरूपी शब्द को ब्रह्म मानकर संसार को शब्दब्रह्म का विवर्त कहा है। स्फोटवाद के प्रतिपादन में स्वतंत्र ग्रंथ लिखे गए हैं, जिनमें से कुछ का नाम निर्देश पहले आ चुका है। इनके कारण विचारशास्त्र के रूप में व्याकरण का मस्तक ऊँचा हुआ।

न्यास और परिष्कार––भाषा के परिवर्तनों से प्रभावित न हो पाणिनीय वैयाकरण जब केवल लक्षणैकचक्षुष्क बने, और उन्होंने सूत्रार्थव्याख्या तथा सूत्रस्थ पदों की सार्थकता पर ही विचार करना प्रारंभ किया, तभी से मतस्वातंत्र्य में उनके बुद्धि-विकास का परिचय मिलने लगा। मूल ग्रंथ लिखना छोड़कर उत्तरकालीन वैयाकरण टीका-उपटीका लिखने लगे, जिनका ध्येय मूल ग्रंथ का तात्पर्य प्रकाशन उतना नहीं था, जितना मूल ग्रंथ में न दिए गए विषयों का प्रतिपादन और दिए गए मतों का खंडन था। प्रत्येक प्रसिद्ध वैयाकरण अपने पूर्ववर्ती वैयाकरण के मतों का खंडन करता था, और बाद में उसके मतों का उत्तरवर्ती वैयाकरण के हाथ से खंडन होता था। यह खंडन-मंडन-परंपरा वैयाकरण परंपरा में अद्यावधि चली आती है। इस परम्परा के स्थूल रूप से चार विभाग कर सकते हैं––प्राचीनतर, प्राचीन, नवीन,

नवीनतर। प्राचीनतर में वामन-जयादित्य, जिनेंद्रबुद्धि, कैयट, हरदत्त, रामचन्द्र, प्रसादकार और प्रकाशकार। प्राचीन में भट्टोजी दीक्षित प्रधान हैं। नवीन में नागेश भट्ट और वैद्यनाथ पायगुंडे मुख्य हैं। नवीनतर में शब्दरत्न, शब्देंदुशेखर, परिभाषेंदुशेखर पर विभिन्न टीकाकार हैं। इन चार परम्पराओं में पूर्व परंपरा का उत्तर परंपरा में खंडन तो हुआ ही, किंतु प्रत्येक परंपरा के अंतर्गत विद्वानों में भी पूर्ववर्ती का खंडन परवर्ती करते थे, जैसे जिनेंद्रबुद्धि का खंडन हरदत्त ने किया। भट्टोजी दीक्षित ने इस खंडन-मंडन-परंपरा को खूब प्रोत्साहन दिया, फल-स्वरूप उनके बाद के टीकाकारों का एकमात्र उद्देश्य खंडन-मंडन हो गया। नव्य न्याय की जटिल प्रतिपादन-शैली का व्याकरण-क्षेत्र में अवतीर्ण होने के पूर्व बुद्धि-तैक्ष्ण्य बढ़ाने के लिये न्यास-विचार होता था। पाणिनि के एक सूत्र को लेकर उसमें लाघव के लिये परिवर्तन करने के प्रयत्न को न्यास कहते हैं। व्याकरण-संप्रदाय में अब यह पारिभाषिक शब्द हो गया है और काशिका वृत्ति की टीका न्यास से भिन्न है। सूत्र में परिवर्तन करने में क्या कठिनाई है, वह कठिनाई किस प्रकारांतर से दूर की जा सकती है; उस प्रकारांतर के आश्रयण से क्या अन्य कठिनाई उत्पन्न हो जायगी; उसका समाधान कैसे किया जाय इत्यादि काल्पनिक विषयों का ऐसा तर्कपूर्ण विचार, वादी-प्रतिवादी के बीच में, होता है कि बुद्धि दंग रह जाती है। भारतीय मस्तिष्क किस प्रकार अलौकिक क्षेत्र में बुद्धि के द्वारा आश्चर्यावह उड़ान कर सकता है, इसका उत्तम निदर्शन न्यास विचार है। वैयाकरणों के कुलों में ये शास्त्रविचार परंपरागत रहते थे, और समय-समय पर नई युक्तियाँ और समाधान जोड़े जाते थे। प्रत्येक गुरु-परंपरा अपनी-अपनी युक्तियाँ गुप्त रखती थी और शास्त्रार्थ में अवसर आने पर विरोधी को मूक करने के लिए प्रयोग करती थी। मुद्रण की सुविधा के कारण अब तो अनेक पुस्तकें छप गई हैं, जैसे वादरत्न (न्यास प्रकरण, सूर्यनारायण शुक्ल द्वारा संपादित), पाणिनीय प्रदीप, न्यास-रत्न-माला आदि। इन मुद्रित पुस्तकों के कारण 'गुरुमुख' की महत्ता कम हो गई है। वाराणसेय संप्रदाय में नवीनतम परिपाटी न्यास नहीं, परिष्कार है। न्यास का प्रचार केवल वैयाकरण छात्रों के लिए है, विद्वन्मंडली तो नव्य न्यास की अवच्छेदकावच्छिन्न-शैली में सूत्रार्थ व्याख्या को---परिष्कार को—महत्त्व देती है। इस शैली का प्रारंभ नागेश भट्ट के समय से होता है और ज्यों-ज्यों उत्तरकालीन टीकाएँ (जिनमें से कुछ का ऊपर नाम निर्देश हो चुका है) सामने आती हैं, त्यों-त्यों व्याख्या का रूप-परिष्कार अधिक जटिल होता जाता है। उदाहरण के तौर पर परिभाषेंदुशेखर पर जयदेव मिश्र की विजया टीका और गुरुप्रसाद शास्त्री द्वारा संपादित लघुशब्देंदुशेखर का अनेकटीकोपेत नवीनतम संस्करण देखने लायक है। नित्यानंद पर्वतीय और उनके बाद गुरुप्रसाद शास्त्री ने परंपरागत टीकाओं को छापकर काशीस्थ वैया-करण परंपरा की 'परिष्कार' संबंधिनी प्रखर प्रतिभा को मूर्त स्वरूप दे दिया है। सूर्यनारायण शुक्ल का वादरत्न (परिष्कार प्रकरण), वेणीमाधव शुक्ल की कौमुदीकल्पलतिका और परीक्षोपयोगी और शास्त्रार्थोपयोगी टीका सहित व्युत्पत्तिवाद का संस्करण इस विषय में उल्लेखनीय हैं। आधुनिक काशीस्थ वैयाकरण संप्रदाय की चर्चा करने में अनेक योग्य व्यक्तियों का अनुल्लेख अनादर-सूचक समझा जा सकता है। इसी से हमने संकोचपूर्वक प्रकाशित

ग्रंथों के रचयिताओं और संपादकों ही का नाम लिया है। इसका तात्पर्य यह नहीं कि वे विद्वान् जिनका नामोल्लेख नहीं हुआ है, उल्लेखनीय नहीं हैं। वास्तव में काशी में 'पुस्तकस्था' विद्या का उतना मान नहीं है, जितना 'कण्ठस्था' विद्या का। इस दृष्टि से गत विक्रमशतक (१९००-२०००) संवत् में काशीस्थ वैयाकरणों की परंपरा दिग्गजों की परंपरा थी और उनमें किसी विशेष विद्वान् का नाम न लेकर सबों के प्रति श्रद्धांजलि अर्पण करना हमारा कर्तव्य है।

पाणिनीय वैयाकरणों की शास्त्रार्थ-चर्चा के महत्त्व का परिचय आज के शिक्षित भारतीयों को नहीं है, यह खेद की बात है। उससे अधिक खेद की बात यह है कि वर्तमान शिक्षा-प्रणाली और परीक्षा-पद्धति के चकाचौंध में पाणिनीय व्याकरण के नये विद्यार्थियों में भी शास्त्रार्थ करने की प्रवृत्ति दिनोंदिन कम हो रही है। शास्त्रार्थ-चर्चा पूर्ववत् जारी रहे और इसमें भविष्य के वैयाकरण अपनी ओर से कुछ जोड़ सकें, इसके लिये यह आवश्यक है कि शास्त्रार्थ-संस्था को प्रोत्साहन दिया जाय। जैसे कोण के त्रिभागीकरण में या २ संख्या के वर्गमूल निकालने में उच्च गणित के विद्वानों का काल-यापन व्यर्थ नहीं माना जाता, वैसे ही वैयाकरणों की शास्त्रार्थ-कला भी निरर्थक नहीं है। इसमें बुद्धि को वह 'व्यायाम' मिलता है, जिससे किसी भी बुद्धिगम्य विषय के विचार में सफलता पाना सहज हो जाता है। भारतीय वैयाकरणों की यह अद्यावधि उपार्जित और संवर्धित धरोहर नष्ट नहीं होनी चाहिए, क्योंकि विक्रम संवत् की द्वितीय सहस्राब्दी में भारतीय मस्तिष्क की उत्तमोत्तम सूझों में इसका प्रमुख स्थान है।

[नागरी प्रचारिणी पत्रिका, विक्रमांक
संवत् २००० में प्रकाशित]

१०. हिन्दी व्याकरण-संशोधन

स्वतन्त्रता की समस्या के हल हो जाने के बाद देश के सामने भाषा की समस्या आयी थी, किन्तु भारतीय संविधान-सभा द्वारा राष्ट्र-भाषा के रूप में हिन्दी को मान्यता मिल जाने के बाद यह समस्या बहुत कुछ हल हो गयी है। अब आवश्यकता इस बात की है कि हिन्दी को शीघ्रातिशीघ्र भारतीय हृदय के विविध विचारों को व्यक्त करने में समर्थ बनाया जाए तथा हिन्द्री भाषा के स्वरूप को स्थिरता प्रदान की जाए। यही कारण है कि आज भाषा-शुद्धि के प्रश्न का विशेष महत्त्व है।

राष्ट्रीय आन्दोलन की लहर में हिन्दी को बहुसंख्य लेखकों ने अपनाया था, किन्तु ध्यान रहे कि इनमें से अधिकांश लेखक स्वयंभू (Self-made) थे। उन्होंने गुरु के चरणों में बैठ कर हिन्दी भाषा नहीं सीखी थी। उनकी धारणा थी कि हिन्दी सीखने की जरूरत नहीं है!

'भारतीय राष्ट्र-भाषा का स्वरूप, भारत की विभिन्न भाषाओं का मिश्रण होना चाहिए।' इस मत का अनुसरण करने वाले लोग यह भूल जाते हैं कि जिस भाषा (हिन्दी) को संविधान में राष्ट्र-भाषा का पद दिया गया है, उसका एक विशिष्ट स्वरूप और वाक्य-रचना प्रणाली है। यह बात दूसरी है कि हिन्दी को अपने प्रचार-विस्तार में अन्य प्रान्तीय भाषाओं के सम्पर्क में आना पड़ेगा; और हिन्दी की प्रकृति के अनुरूप उसमें परिवर्तन, संशोधन, परिवर्धन होंगे; क्योंकि जीवित भाषा का यह सर्वमान्य नियम है कि उसमें परिस्थिति के अनुसार परिवर्तन होते रहें। किन्तु इसका यह तात्पर्य नहीं है कि इसके स्वरूप को विकृत करने का—तथा प्रयोग में मनमानी करने का—जानबूझ कर, कृत्रिम, प्रयत्न किया जाए।

यहाँ हमें यह स्पष्ट रूप से समझ लेना चाहिए कि हिन्दी के स्वरूप को स्थिर करने का यह अर्थ नहीं है कि हम उसे इस प्रकार जकड़ दें कि उसका स्वाभाविक विकास ही रुक जाए। संस्कृत भाषा के संबंध में पाणिनि के अनुयायियों ने यही किया था। इसी से संस्कृत भाषा आगे चल कर शास्त्र-भाषा या शिष्ट भाषा ही रही; जन-भाषा नहीं। हिन्दी को तो समस्त देश के निवासियों की व्यवहार-भाषा बनना है। अतः उसके विकास का मार्ग खुला रहना चाहिए। किन्तु साथ ही हमें हिन्दी को अशुद्ध और प्रकृति-विरुद्ध प्रयोगों से बचाना चाहिए। हमें देखना होगा कि राष्ट्र-भाषा का स्वरूप 'अराष्ट्रीय' न हो। इसकी वाक्य-रचना और भाव-प्रकाशन-पद्धति 'परकीय' न बन जाए। आज हम पर अंग्रेज़ी भाषा का प्रभाव इतना अधिक फैल गया है कि अनजान में हमारे हाथ से हिन्दी दिनोंदिन कलुषित बनी जा रही है। आजकल सामान्य

विद्यार्थी-वर्ग ही नहीं, अच्छे मँजे लेखक भी 'सफेद झूठ' (White lie का अनुवाद) और 'नंगी प्रकृति' (Naked nature का अनुवाद) सदृश वाक्यांशों का प्रयोग करने में नहीं सकुचाते। 'आपका पत्र धन्यवाद सहित मिला', इस वाक्य से ऐसा मालूम होता है मानों पत्र के साथ धन्यवाद भी भेजा गया था। 'कम्पनी' और 'स्टोअर्स' ये अँग्रेज़ी शब्द हिन्दी में आएँ तो बुरा नहीं है, किन्तु शुक्ल को शुक्ला और गुप्त को गुप्ता बना कर 'शुक्ला कम्पनी' और 'गुप्ता स्टोअर्स' कहना कहाँ तक ठीक है? अँग्रेज़ी भाषा में जो बातें हिन्दी भाषा की प्रकृति और स्वरूप के अनुरूप हैं उनको यदि हम आत्मसात् करें तो हमारा शब्द-भण्डार और भाव-व्यंजना-शक्ति बढ़ेगी। अन्यथा भाषा के विकृत और कलुषित होने का डर है।

हमारी दूसरी आवश्यकता यह है कि शब्दों के रूप को निश्चित कर दिया जाए। अहिन्दी-भाषियों में हिन्दी-प्रचार की सुगमता के लिए यह नितान्त आवश्यक है। 'लिये', 'लिए', 'चाहिये' 'चाहिए', 'अँगुली' 'उँगली', 'रेडिओ' रेडियो' आदि शब्दों के रूप निश्चित हो जाने चाहिए। 'वादाविवाद'-'वादविवाद', 'स्थाई'-'स्थायी' आदि शब्दों के शुद्ध रूपों का प्रयोग होना चाहिए। इस सम्बन्ध में हिन्दी भाषा के लिए मराठी भाषा की प्रवृत्ति का अनुकरण करना श्रेयस्कर नहीं होगा। मराठी भाषा में संस्कृत के तत्सम शब्दों में भी इकार, उकार की मात्रा का परिवर्तन अनुचित नहीं माना जाता। जैसे 'नागपुर' के स्थान में 'नागपूर', 'दुग्धमंदिर' के स्थान में 'दुग्धमंदीर', 'प्रावीण्य' के लिए 'प्राविण्य' आदि। हमें हिन्दी भाषा की इस विशिष्टता को नहीं भूलना चाहिए कि इसमें तत्सम शब्दों को यथासम्भव अविकृत रहने दिया जाता है। संस्कृत भाषा से निकटतम सम्पर्क रखने के कारण ही हिन्दी अखिल भारत में सुगमता से समझी जा सकेगी है। अन्य प्राकृत भाषाओं की अपेक्षा शौरसेनी प्राकृत के अधिक प्रचार का यही कारण था और शौरसेनी का उत्तराधिकार हिन्दी को मिला है, यह एक ऐतिहासिक सत्य है।

भाषा-शुद्धि की दृष्टि से हमें हिन्दी के शब्दों में 'व' और 'ब', 'श' और 'स', अनुनासिक और अनुस्वार--इन सब ध्वनियों के उच्चारण का भेद स्पष्ट रखना चाहिए। अब राष्ट्र-भाषा बन जाने पर हिन्दी में अव्यवस्था को अवकाश नहीं मिलना चाहिए। 'चार वेद' के लिए 'चार बेद', 'समस्त' को 'शमश्त', 'शास्त्र' को 'सास्त्र' कहना शोभा नहीं देता। इसी भाँति अनुनासिक के लिए अनुस्वार से भिन्न चिह्न देना चाहिए। अन्यथा 'भाँति-भाँति को लोग 'भान्ति-भान्ति' पढ़ेंगे। विभक्ति-चिह्नों के सम्बन्ध में हमें एक निश्चित नियम बना लेना चाहिए कि इन्हें शब्दों के साथ लिखा जाए या अलग। हिन्दी में कर्ता के साथ 'ने' का चिह्न अहिन्दी-भाषियों के लिए एक बड़ी विडम्बना है। इसी प्रकार कर्मकारक के चिह्न 'को' का प्रयोग है। 'तुमने ऐसा नहीं करना चाहिए' या 'मेरे को अंग्रेज़ी नहीं समझता है', ऐसे वाक्य बहुधा सुनने में आते हैं। हिन्दी व्याकरण के नियमों पर ध्यान देने से ये अशुद्धियाँ बचायी जा सकती हैं।

हिन्दी-भाषा के व्याकरण की सबसे जटिल समस्या लिंग-भेद की है। अहिन्दी-भाषी, विशेषतः बंगाली और मद्रासी भाई, इससे बहुत घबराते हैं। प्रो० सुनीतिकुमार चटर्जी का

कहना है कि क्रियाओं और विधेयात्मक विशेषण शब्दों से लिंग-भेद का पचड़ा निकाल दिया जाए। 'मोहन जाता है' और 'लक्ष्मी जाती है' में कर्ता के अनुसार लिंग-परिवर्तन तथा 'भात अच्छा है' और 'दाल अच्छी है' में विधेय विशेषण का लिंग-भेद अहिन्दी-भाषियों की दृष्टि में एक बड़ी कठिनाई है। राष्ट्र-भाषा को सरल करने के लिए चटर्जी ने ये पाँच परिवर्तन सुझाये हैं–

१. संज्ञा-शब्दों का एक-वचन में एक ही रूप रहे। जैसे 'स्त्री' और 'स्त्रियाँ' के स्थान पर 'स्त्री' और 'स्त्री लोग', 'घोड़ा'-'घोड़े' के स्थान पर 'घोड़ा'-'सब घोड़ा' आदि।

२. सम्बन्ध कारक में लिंग-भेद निकाल दिया जाए। जैसे–'उसका भाई' के साथ 'उसका बहन' भी शुद्ध माना जाए।

३. विशेषण शब्दों में लिंग-भेद न रहे। जैसे–'अच्छा मर्द' के साथ 'अच्छा औरत' भी ठीक माना जाए।

४. क्रिया शब्दों में भी लिंग और वचन का भेद मिटा दिया जाए। जैसे–'मोहन', 'लक्ष्मी', 'तुम', 'मैं', 'हम लोग', 'वे लोग'–इन सभी के साथ क्रिया-पद 'जाता है' लगाया जाए। 'जाता है,' 'जाती है', 'जाते हो', 'जाता हूँ', 'जाते हैं' आदि परिवर्तन करने की आवश्यकता न रहे।

५. कर्ता कारक में 'ने' चिह्न न लगाए जाए। 'मैं गया' के समान "मैं पत्र लिखा" भी शुद्ध माना जाए–आदि आदि।

इसमें सन्देह नहीं कि इन सुधारों से हिन्दी की सुगमता और सुबोधता बढ़ेगी और इस प्रकार जितने भी परिवर्तन आगे चल कर हिन्दी में होंगे, वे सभी भाषा-प्रसार की दृष्टि से उचित हैं। यह निश्चित है कि अन्य भारतीय भाषाओं के सम्पर्क से हिन्दी में अनेक परिवर्तन होंगे और हिन्दी-व्याकरण को उन्हें मान्यता देनी पड़ेगी। क्योंकि व्याकरण का यह काम ही है कि वह भाषा में प्रचलित नियमों को ढूँढ़-ढूँढ़ कर क्रमबद्ध करे। सजीव भाषा के प्रवाह को व्याकरण रोक नहीं सकता। वह उसके पीछे घसीटता हुआ चलता है। जब प्रचलित भाषा अपनी स्वाभाविक गति से आगे बढ़ जाती है तो व्याकरण बनाने वाले वैयाकरण अपने व्याकरण को उस चलती भाषा के पास पहुँचाने का प्रयत्न करते हैं। संक्षेप में, व्याकरण भाषा का अनुयायी है, भाषा का जनक नहीं। भाषा एक प्रकृति-तत्त्व है, वह गढ़ी नहीं जाती। हम व्याकरण के नये नियम गढ़ कर भाषा के नये स्वरूप का निर्माण नहीं कर सकते। हाँ, नये शब्द उधार ले कर या गढ़ कर उसका शब्द-भण्डार बढ़ाया जा सकता है, किन्तु उसका स्वरूप और वाक्य-रचना उसकी निज की वस्तु है। उसका मनचाहा नवनिर्माण नहीं किया जा सकता। यूरोप में कई वर्ष पूर्व आर्यभाषाओं के मौलिक तत्त्वों और प्राथमिक रूपों की खिचड़ी पका कर 'एस्पेरेंटो' नामक एक नयी भाषा गढ़ने का प्रयत्न किया गया था। किन्तु यह प्रयत्न विफल रहा, क्योंकि उस नवनिर्मित भाषा में स्वाभाविकता नहीं थी। उसमें एक जीवित भाषा की चेतना का अभाव था।

सत्य तो यह है कि प्रत्येक भाषा का एक स्वाभाविक और प्रकृति-सिद्ध स्वरूप हुआ करता है और उसी के अनुसार उस भाषा का विकास होता है। उसमें जान-बूझ कर तात्त्विक परिवर्तन नहीं किये जा सकते। यह बात दूसरी है, कि हिन्दी अपने स्वाभाविक प्रवाह में

चलती-चलती कोई नया रूप धारण कर ले। पर वह नया रूप मंत्र पढ़ कर या जादू की छड़ी घुमा कर नहीं होगा। हिन्दी की अपनी निजी स्वतंत्र प्रकृति है। हिन्दी की अपनी इस प्रकृति का ऐतिहासिक आधार है। उत्तर भारत में पूर्वी और पश्चिमी, ये दो भाषाओं के भेद हैं। पूर्वी वर्ग में—बिहारी, बंगाली, असमी, उड़िया, ये भाषायें सम्मिलित हैं। पश्चिमी वर्ग में—हिन्दी, पंजाबी, लहंदी, सिंधी, राजस्थानी, गुजराती और मराठी भाषाएँ गिनी जाती हैं। इन दोनों वर्गों की भाषाएँ मध्ययुगीन शौरसेनी और मागधी प्राकृत की उत्तराधिकारिणी हैं। शौरसेनी प्राकृत और मागधी प्राकृत, ये दो भिन्न-भिन्न आर्य-शाखाओं की भाषाएँ थीं। इन दोनों विभिन्न आर्य-शाखाओं के आचार-विचार और व्यवहार में तात्त्विक अन्तर था। उनके सांस्कृतिक विकास के इतिहास में, सामाजिक और मनोवैज्ञानिक भेद के कारण क्रियापदों में लिंग-भेद का प्रारम्भ हुआ होगा। आगे चल कर शौरसेनी और मागधी की उत्तराधिकारिणी भाषाओं में यह भेद अधिक स्पष्ट हो गया। आज इस लिंग-भेद के आधार पर ही उत्तर भारत की आर्य-भाषाओं का वर्गीकरण किया जा सकता है। पश्चिमीय वर्ग में विशेषण और क्रिया शब्द लिंग-भेद से बदलते हैं; पूर्वीय वर्ग में नहीं। यही कारण है कि बंगाली में लिंग-भेद नहीं है, किन्तु गुजराती और मराठी में है। फलतः बंगाली-भाषी भाई हिन्दी के लिंग-भेद से घबराते हैं, किन्तु गुजराती और मराठी-भाषी नहीं! हिन्दी में नपुंसक लिंग न रहने के कारण निर्जीव-पदार्थ-वाचक शब्दों को भी पुल्लिग या स्त्रीलिंग मानना पड़ता है। यह शब्द-गत लिंग-भेद हिन्दी को संस्कृत से मिला है और यह वर्तमान हिन्दी का वैशिष्ट्य है।

मानव वही वस्तु खा कर पचा सकता है जो उसकी प्रकृति के अनुकूल है। उसी प्रकार भाषा भी वही तत्त्व ग्रहण कर सकती है जो उसकी प्रकृति के अनुकूल है। हिन्दी के शब्दों की बनावट, भाव व्यक्त करने की शैली, क्रिया के रूप, मुहावरे, मौलिक विशेषताएँ आदि सभी बातों का पूरा-पूरा ध्यान रखकर ही उसमें सुधार किये जा सकते हैं। अहिन्दी-भाषियों से सम्पर्क बढ़ने पर इसमें प्रकृति के अनुरूप परिवर्तन स्वयं ही होंगे। किन्तु इस सम्बन्ध में कृत्रिम नियमों की खोज कहाँ तक ठीक है, यह विचारने की बात है।

एक बात और। कुछ लोगों की यह भ्रान्त धारणा है, कि राष्ट्र-भाषा के रूप में स्वीकृत खड़ी बोली को सीखने में जो परिश्रम और अभ्यास अपेक्षित है, उससे हिन्दी-भाषी क्षेत्र के सभी निवासी सर्वथा मुक्त हैं। सत्य तो यह है कि मेरठ और उसके आस-पास के प्रदेश के लोगों को छोड़ कर अन्य सभी हिन्दी-भाषियों के लिए खड़ी बोली मातृ-भाषा नहीं है। छत्तीसगढ़ी, भोजपुरी या बघेली बोलने वाली जनता को खड़ी बोली सीखनी पड़ती है।

एक भारतीय के लिए खड़ी बोली सीखने में अंग्रेज़ी की अपेक्षा कहीं कम परिश्रम और अभ्यास अपेक्षित है। इसकी सहज सुगमता ही तो इसका विशेष गुण है। फिर भी इसकी प्रकृति के विरुद्ध नये नियम लादना उचित नहीं है। भाषा-शुद्धि की दृष्टि से इसकी प्रकृति की रक्षा करना प्रत्येक राष्ट्र-भाषा-प्रेमी का कर्तव्य है।

[आकाशवाणी नागपुर से प्रसारित वार्ता तथा 'कल्पना' फरवरी १९५२ के अंक में प्रकाशित]

११. संस्कृत-व्याकरण-सम्प्रदायों में दश लकारों का मूल, क्रम तथा प्रयोग

संस्कृत-व्याकरण में दश लकारों की व्यवस्था एक जटिल व्यवस्था है। इसमें प्राचीनतर काल के अनेक विषयों का सम्मिश्रण है। आजकल की नवीन व्याकरण प्रक्रियाओं के अनुसार काल (Tense) और प्रकार (Moods)—ये दो विभिन्न विषय हैं। वर्तमान, भूत और भविष्य—ये तीन काल हैं और सूचनार्थ, आज्ञार्थक, विध्यर्थक, संकेतार्थक आदि प्रकार हैं। संस्कृत-व्याकरण के दश लकारों में इन कालों और प्रकारों को एक ही व्यवस्था में रखकर मिला दिया गया है। एवमेव एक ही काल के विभिन्न भेदों का—जैसे, सामान्य वर्तमान, तात्कालिक वर्तमान, पूर्ण वर्तमान आदि का—स्पष्टीकरण नहीं किया गया है। मैं जाता हूँ, मैं जा रहा हूँ, मैं गया हूँ के लिए 'गच्छामि', 'गच्छन्नस्मि' और 'गतोऽस्मि' वाक्यों का प्रयोग आधुनिक पद्धति का अनुसरण है। प्राचीन वाङ्मय में एवंविध यह भेद प्रदर्शन दृष्टिगोचर नहीं होता है। साथ ही भूत और भविष्यकाल के परोक्ष और अनद्यतन आदि जो भेद पाणिनि सूत्रानुसार किये गये हैं, उनका पूर्ण पालन उत्तरकालीन वाङ्मय में नहीं मिलता है। तथैव आज्ञार्थक, विध्यर्थक आदि प्रकारों का जो अर्थ पाणिनि ने दिया है, उससे भी यह स्पष्ट होता है कि क्रियापदों का प्रयोग—जैसा कि एक जीवित भाषा में होना चाहिए—किसी विशिष्ट अर्थबोधन-प्रकार की मर्यादा तक ही सीमित नहीं रहा है। एक लकार का अनेक अर्थों में और अनेक लकारों का एक अर्थ में प्रयोग बराबर होता रहा है। एवमेव इतर व्याकरण-सम्प्रदायों में इन लकारों के नाम भी बदल दिये गये हैं, साथ ही साथ इनका क्रम भी विभिन्न पाया जाता है। पाणिनि-प्रणीत व्यवस्था में 'लट्, लिट्, लुट्, आदि श्रवण-विचित्र ध्वनियों का मूल भी बहुत कुछ अस्पष्ट है। आज हम इन सभी समस्याओं पर विचार करने का प्रयत्न करेंगे। पाणिनि-व्याकरण की व्यवस्था एक प्राचीनतर व्यवस्था की देन है एवं उत्तरकालीन वैयाकरणों में नियत मर्यादा से बाहर न जाने की प्रवृत्ति होने के कारण आज भी वही व्यवस्था ज्यों की त्यों कायम है। समय की दूरी, पाणिनि का लौह-नियन्त्रण, जीवित भाषा से विलग कर व्याकरणाध्ययन की परम्परा आदि अनेक कारणों से यह स्पष्ट है कि हमारा विषय-प्रतिपादन अधिकांश में विवरणात्मक होगा, उसमें निर्णीत सिद्धांतों या तर्कानुसंगत कल्पनाओं में सर्वमान्यता की आशा नहीं करनी चाहिए।

ये दश लकार क्रम से लट्, लिट्, लुट्, लृट्, लेट्, लोट्, लङ्, लिङ्, लुङ्, लृङ् हैं। इनमें से पाँचवाँ लकार 'लेट्' केवल वैदिक वाङ्मय में उपलब्ध है। अतः उत्तर संस्कृत में प्रयुक्त लकार वास्तव में नौ हैं, किन्तु लिङ् के विधिलिङ् और आशीर्लिङ्—ये दो भेद कर देने के कारण

उत्तर काल में भी लकारों की संख्या दश ही बनी रहती है। जैसा कि पूर्व कहा जा चुका है कि लकार शब्द का प्रयोग केवल काल के लिए ही नहीं, अपितु प्रकार (Moods) के लिए भी है। वर्तमान काल के लिए लट्, भूतकाल के लिए लिट्, लङ, और लुङ, भविष्य काल के लिए लुट् और लृट् हैं। अन्य लकार लेट्, लोट्, लिङ और लृङ; इच्छार्थक, आज्ञार्थक, विध्यर्थक और संकेतार्थक के अर्थबोधन प्रकार हैं। कालवाची लकार और प्रकारवाची लकार––सभी इस लकार-व्यवस्था में सम्मिलित कर दिये गए हैं? यहाँ यह भी ध्यान में रखना चाहिए कि Imperfcct, perfect और Aoirst आदि अंग्रेजी-व्याकरण के शब्द संस्कृत-व्याकरण के लङ, लिट् और लुङ के पर्यायवाची माने जाते हैं, किन्तु वास्तव में काल की विभिन्नताओं को (जैसे— Imperfect past या perfect past) सूचित करने के कारण नहीं, अपितु भारत-यूरोपीय भाषा (विशेषतया ग्रीक भाषा) के क्रियापद-रचना प्रकारों की समानता के कारण ये पर्यायवाची माने गये हैं। जैसे––अपठत् पठ् धातु के लङ रूप को Imperfect इसलिए कहते हैं कि अडागम और प्रत्यय के अल् का लोप और विकरण आने के कारण यह शब्द ग्रीक के Imperfect past रूप के सदृश है, अपूर्णभूत (Imperfect past) का अर्थ-बोधन करने के कारण नहीं। हम भारतीय लोग, जो ग्रीक भाषा नहीं जानते हैं, उन्हें Imperfect, perfect past आदि शब्दों से भ्रम उत्पन्न हो जाता है। अत: लिट्, लङ, लुङ के लिए प्रथम द्वितीय, तृतीय भूत लकार (first, second, third past) ये शब्द अधिक सुविधा के हैं।

अब संक्षेप से दश लकारों के प्रयोग की चर्चा करेंगे। सर्वप्रथम लकार 'लट्' है, जो न केवल सामान्य अपितु तत्सम्बद्ध अन्य अर्थों का भी बोधन करता है। 'उत्तरा सूरधरः पुत्र आसीत्, दानुः शये सहवन्सान धेनुः' (ऋग्वेद) में 'शये' भूतकाल के अर्थ में है। 'प्रहसन्ति च तं केचिद् अभ्यसूयन्ति चापरे' 'अकुर्वत दयां केचित्' (महाभारत) में प्रथम दो क्रियाएँ भूतकाल के अर्थ में हैं। 'स्वागतं तेऽस्तु किं करोमि तव' में भविष्यकाल का अर्थ है। पाणिनि ने ऐसे प्रयोगों को 'वर्तमान सामीप्य' होने के कारण शुद्ध माना है। 'पुरा, स्म' के साथ लट् लकार का भूतार्थद्योतन प्रसिद्ध है। लिट् लकार पाणिनि के अनुसार परोक्ष भूत के लिए प्रयुक्त होता है। ब्राह्मण ग्रन्थों में इसका बहुत कुछ पालन होता है, किन्तु उत्तरकालीन संस्कृत में 'परोक्षत्व' लिट् के लिए अनिवार्य नहीं है। बहुधा लङ लकार के साथ इसका प्रयोग मिलता है 'मुमुदेऽपूजयच्चैनम् (रामायण)। सत्य तो यह है कि पाणिनिकृत परोक्ष, अनद्यतन और सामान्य भूत––ये तीन भूत काल के भेद बहुधा ब्राह्मक्ष ग्रन्थों में ही यथावत् प्रयुक्त किये गये हैं। उत्तरकालीन संस्कृत में भारवि-सदृश कुछ विशिष्ट कवियों को छोड़कर अन्य सभी ग्रन्थकार इस भेद के पालन में उदासीन हैं। लुट् लकार, अनद्यतन भविष्य और लृट् सामान्य भविष्य है। इस भेद का भी पालन ब्राह्मण ग्रन्थों में ही अधिक पाया जाता है। 'लुट्' का प्रयोग वास्तव में तृच् प्रत्ययान्त, विशेषण का सहायक अस् धातु के वर्तमान काल के रूपों के साथ (असि, स्थः स्थ, अस्मि स्वः स्मः) प्रयोगों का अवशेष है, और यह बहुधा 'श्वः' आदि विशिष्ट काल सूचक शब्दों के साथ ही प्रयुक्त किया जाता था। लेट्, लोट्, लिङ––ये क्रम से इच्छार्थक, आज्ञार्थक और विध्यर्थक प्रकार हैं, काल सूचक क्रियापद नहीं। इनका मौलिक अर्थ एक-दूसरे से सर्वथा

भिन्न था। जैसे—लोट् में (प्रथम और मध्यम पुरुष) में आज्ञा, लिङ् में (प्रथम पुरुष) में विधि और लेट् में (उत्तम पुरुष) इच्छाप्रदर्शन—ये मौलिक अर्थ थे। किन्तु सभी लकारों में सभी पुरुषों के रूप रखने की उत्सुकता होने के कारण इन विशिष्ट अर्थों की सूक्ष्मता का नष्ट होना अनिवार्य है, जैसे, उत्तम पुरुष में 'लोट्' का रूप वास्तव में अनुज्ञार्थक लेट् है, विध्यर्थक में उत्तम पुरुष की और अनुज्ञार्थक में प्रथम और मध्यम पुरुष की आवश्यकता ही नहीं है। तीनों पुरुषों के रूपों के रखने के कारण इन तीनों लकारों के अर्थ का वैशिष्ट्य नहीं रह जाता है और एक के स्थान में दूसरे का प्रयोग दीख पड़ता है, जैसे 'शतं जीव शरदः शतम्', 'शतं जीवाति शरदः', 'जीवेम शरदः शतम्'। इसी प्रकार से आशीर्वादार्थक लिङ् में उत्तम पुरुष के रूपों की आवश्यकता नहीं है। और 'जीव्यासम् सर्वमायुः' में आशीर्लिङ् का प्रयोग इच्छार्थक लेट् के अर्थ में है। लुङ् का प्रयोग 'मा' इस निषेधार्थक शब्द के साथ बहुधा मिलता है। किन्तु लोट् और लङ् के साथ भी 'मा' का प्रयोग होता है। जैसे—'मा प्रयच्छेश्वरे धनम्', 'मा पुत्र मनुतप्यथाः' इत्यादि। अन्तिम लकार लृङ् का प्रयोग संहिता में नहीं के बराबर है। ब्राह्मण ग्रन्थों में (विशेषतया शतपथ ब्राह्मण में) इसका प्रयोग मिलता है। इसका अर्थ 'हेतुहेतुमद्भाव' (यदि सुवृष्टिर भविष्यत् सुभिक्षमभविष्यत्) बाद के वाङ्मय में उपलब्ध होता है। पहिले तो इसका अर्थ 'होने वाला' या 'करने वाला' प्रतीत होता है, जैसे—शतायुं गामकरिष्यम्। उत्तर काल में विध्यर्थक लिङ् भी हेतुहेतुमद्भाव के अर्थ में प्रयुक्त होता है, लिङ् और लृङ् दोनों लकार हेतुहेतुमद्भाव अर्थ बोधित करते हैं। सारांश यह है कि इन दश लकारों की अपने-अपने क्षेत्र में सीमा घटती-बढ़ती है और पाणिनि जैसे महावैयाकरण को भी लकारार्थ के विषय में अनेक अर्थ देने पड़े। व्याकरण से भाषा हमेशा के लिए जकड़ी नहीं जा सकती।

इन दश लकारों के नाम सब व्याकरण-सम्प्रदायों में एक से नहीं हैं। शर्ववर्मन् के कातन्त्र व्याकरण में लट् के **वर्तमाना** लिट् के लिए **परोक्षा**, लुट् के लिए **श्वस्तनी**, लृट् के लिए **भविष्यन्ती**, लङ् के लिए **ह्यस्तनी**, आशीर्लिङ् के लिए **आशीः**, लृङ् के लिए **क्रियातिपत्ति** नाम रक्खा गया है। जान पड़ता है यह परम्परा पाणिनि-पूर्वकालीन है। क्योंकि ऐतरेय ब्राह्मण में कुर्वत् व्यरिष्यत्, कृतम् शब्द वर्तमान, भविष्य और भूतकाल के लिए प्रयोग किए गये हैं। कात्यायन ने (२-३-१-३-२-१२३) भवन्ती शब्द वर्तमान के लिए दिया है। इसी के आधार पर बोपदेव ने मुग्धबोध में भवन्, भूत, भव्य शब्द प्रयुक्त किए हैं। अधिक लाघव के लिए अभिनव शाकटायन ने भवत् के स्थान में सत् और भविष्यत् के स्थान में वर्त्स्यत शब्द दिया है। किन्तु पाणिनि की नामपरम्परा की छाप से बचना कठिन था। क्योंकि लोट् के लिए पंचमी और विधिलिङ् के लिए सप्तमी शब्द का प्रयोग कातंत्र में पाया जाता है। पंचमी और सप्तमी शब्द पाणिनि के दश लकारों के क्रम के अनुसार लिये गये हैं, क्योंकि लोट् पाँचवाँ और विधिलिङ् सातवाँ लकार है। यह भी ध्यान रखना चाहिए कि इन उत्तरकालीन व्याकरणों के लकार-क्रम में लोट् और विधिलिङ् का स्थान पाँचवाँ और सातवां नहीं है किन्तु दूसरा और तीसरा है। तो भी सप्तमी और पञ्चमी पद का प्रयोग करना पाणिनि के लकार-क्रम का अनुकरण मात्र है। अथर्व

प्रातिशाख्य (२-११, ३-११) में लेट् के लिए नैगमी शब्द व्यवहृत किया गया है। हरदत्त के मतानुसार दक्षिण भारत में लेट् शब्द अश्लील होने के कारण पञ्चम लकार शब्द प्रयुक्त होता है। सुपद्म व्याकरण में आशीर्लिङ को 'लोङ' कहा है। लकारों के नामकरण में वोपदेव ने करामात कर दिखाई है। मुग्धबोध में इन दश लकारों के लिए की, खी, गी, घी, टी, ठी, डी, ढी, ती, थी शब्द प्रयुक्त किये गये हैं। उच्चारण-सुखार्थ अनुनासिक कण्ठ्य और तालव्य वर्ण (ङ और ञ) छोड़ दिये गये हैं। इनके उच्चारण में कठिनता क्या थी, समझ में नहीं आती। जीवगोस्वामिन् ने हरिनामामृत में 'मात्रालाघवमात्रं पुत्रोत्सव इति पदमभिमन्यन्ते। हरिनामाक्षरलाभाद् वयं त्वमीदृक् तिरस्कुर्मः' मानकर दश लकारों के लिए अच्युत (लृट्), अधोक्षज (लिट्), बालकल्कि (लुट्), कल्कि (लृट्), विधाता (लोट्), विधि या कामपाल (लिङ), भूतेश्वर (लङ), भूतेश (लुङ), अजित (लृङ) इन नामों का स्वारस्य स्पष्ट है। भगवान् विष्णु के दशावतारों के नाम क्यों नहीं रक्खे, यह शङ्का उत्पन्न हो सकती है, किन्तु बात यह थी कि दश स्वरों के लिए दशावतारों के नाम प्रयुक्त किये गये थे। पा० (२-४-२१) पर काशिकाकार ने 'व्याड्युपज्ञं दशहुस्करणम्' कहा है। इससे सन्देह होता है कि व्याडि के व्याकरण में लकार के स्थान में हुस्करण प्रयुक्त था। इसका स्पष्ट अर्थ हम नहीं जान सके हैं। (४-३-१५) 'आपिशलं हुस्करणम्' भी कहा गया है।

'लकार' शब्द का क्या रहस्य है? पाणिनि-व्याकरण को 'अकालक व्याकरण' कहा गया है। (देखो पाणिन्युपज्ञमकालकं व्याकरणम्—(२-४-२१, ६-२-१४) अर्थात् पाणिनि ने 'काल' शब्द का प्रयोग नहीं किया है। उन्होंने 'काल' के स्थान में केवल 'ल्' ले लिया और उसी में अक्षरसमाम्नाय के क्रम से अ, इ, उ, ऌ, ए, ओ के साथ ६ टित् और अ, इ, उ, ऋ के साथ चार ङित् बनाकर दशों लकारों के नाम बना डाले। पा० सू० ३-४-७७ पर काशिकाकार ने कहा षट् टितः चत्वारो ङितः। टित् लकारों में प्रत्यय पूर्ण रूप में (तिः, तः, अन्ति आदि) हैं। किन्तु ङित् लकारों में प्रत्यय खण्डित रूप में (त्, न् आदि) हैं। इस प्रकार हम एक सकारण व्यवस्था को खोज सकते हैं। कहा भी है— 'व्याख्यानतो विशेष प्रतिपत्तिर्नहि सन्देहादलक्षणम्'—अर्थात् यदि स्पष्टतया कोई बात बुद्धिगम्य न दिखती हो, तो भी उसमें बुद्धि लगा कर व्यवस्था देखने का यत्न करना चाहिये, सन्देह के कारण निराश न होना चाहिये। महाभाष्यकार पतंजलि की यह घोषणा व्याकरणशास्त्र की बौद्धिकता का निर्देश करती है। 'बुद्धौ साहसमन्विच्छ'।

[६ मार्च, १९४९ को सी० पी० रिसर्च सोसायटी में प्रकाशित]

१२. संस्कृत के प्रथम आलोचक : आचार्य भरत

आलोचना शब्द का अर्थ बारीकी से देखना, छानबीन करना है। साहित्य के क्षेत्र में आलोचना का तात्पर्य काव्य (अर्थात् कवि कर्म) की छानबीन, गुणदोष की पहचान, काव्य को आकर्षक बनाने के उपकरणों का प्रतिपादन है। जैसे व्याकरण-शास्त्र की कल्पना के पहिले भाषा का अस्तित्व अनिवार्य है, वैसे ही साहित्यालोचना के पहिले साहित्य का अस्तित्व आवश्यक है। अतः यह सर्वथा स्वाभाविक है कि भरत-पूर्वकालीन साहित्य में काव्य-तत्त्व के दर्शन अति प्राचीन काल से ही होने लगते हैं। विश्व वाङ्मय का प्रथम ग्रन्थ ऋग्वेद की रचना ही पद्यों में की गई है। उसकी ऋचाओं के अनुशीलन से स्पष्ट है कि उपमा, रूपक, अनुप्रास का जानबूझ कर प्रयोग किया गया है। कठ, मुण्डक, श्वेताश्वतर उपनिषद् में अलंकृत कविता का सहज-दर्शन किया जा सकता है। महाभारत के श्लोकों में उपमा, रूपकादि प्रचलित काव्य-तत्त्वों का प्राचुर्य तो है ही, व्यञ्जना एवं गुणीभूत व्यंग्य के भी उदाहरण अलभ्य नहीं हैं। वाल्मीकि का रामायण तो आदिकाव्य ही माना जाता है। पंतजलि ने न केवल प्रचलित काव्यों से अवतरण दिये हैं, बल्कि तत्काल प्रचलित नाटकों का भी उल्लेख है। इससे यह स्पष्ट है कि आचार्य भरत से पहिले ही काव्य निर्माण-परम्परा उद्भूत और विकसित हो चुकी थी। सारांश यह कि आलोचना शास्त्र के विकास के लिए वाङ्मय में प्रभूत सामग्री उपलब्ध थी।

यही नहीं, आलोचना शास्त्र का उद्गम भी आचार्य भरत के पूर्वकालीन वाङ्मय में स्पष्टतया दृष्टिगोचर होता है। ब्राह्मण काल में ही अलंकरण शब्द वाङ्मय के सन्दर्भ में प्रयुक्त किया गया है। पाणिनि ने उपमान, उपमित आदि पारिभाषिक पदों का साक्षात् प्रयोग किया है, एवं तत्कालीन नाट्य-शास्त्र के ग्रन्थों का निर्देश किया है। यास्क ने निरुक्त में उपमा का उसके अनेक भेदों सहित निरूपण किया है। कौटिल्य अर्थशास्त्र में अर्थक्रम, परिपूर्णता, माधुर्य, प्रसाद, औदार्य आदि काव्यगुणों का उल्लेख है। बौद्धग्रन्थ ललित विस्तर में तो काव्य-करण ग्रन्थ का ही साक्षात् निर्देश है। वात्स्यायन के काव्यशास्त्र में कवि कला को एक कला माना गया है। उपर्युक्त विवरण से यह स्पष्ट है कि आचार्य भरत के समकालीन तथा पूर्ववर्ती वाङ्मय में साहित्यशास्त्र का मनन, चिन्तन और अध्ययन अव्याहत रूप में प्राचीन काल से चला आ रहा था।

साहित्य शब्द का व्यापक अर्थ वाङ्मय के अतिरिक्त काव्य (कविकर्म) का समानार्थी भी है। "शब्दार्थौ सहितौ काव्यम्" इस काव्य की परिभाषा में "सहितौ" शब्द के महत्त्व का आकलन कर काव्य को साहित्य का पर्यायवाचक शब्द माना जाता है। इस प्रकार "साहित्य"

शास्त्र काव्यतत्त्वों का समीक्षात्मक निरूपण करनेवाला शास्त्र है। प्राचीन काल में इस शास्त्र को अलंकारशास्त्र कहा जाता था। अतः अलंकारशास्त्र के ग्रन्थों में अलंकारों के अतिरिक्त गुण, रीति, दोष आदि इतर काव्यतत्त्वों का निरूपण है। बाद में मम्मट, विश्वनाथ आदि ने अपने ग्रन्थों में उपर्युक्त इतर काव्यतत्त्वों के साथ रस तथा ध्वनि का भी समावेश किया है। काव्य को अलंकृत करने के कारण उपर्युक्त इतर काव्यतत्त्व भी साहित्यशास्त्र में उपादेय माने जाते थे। आगे चलकर जब साहित्यशास्त्र के अन्तर्गत विभिन्न विषयों का स्वतंत्र रूप से विचार तथा अध्ययन होने लगा तो विभिन्न विषयों पर लिखे स्वतन्त्र ग्रन्थों के नाम ध्वन्यालोक, व्यक्तिविवेक, औचित्य विचार-चर्चा, श्रृंगार प्रकाश आदि देखे जाते हैं। सामान्य साहित्यशास्त्र के लिए साहित्य-विद्या, साहित्य-मीमांसा, काव्य-मीमांसा, काव्य-प्रकाश, साहित्य-दर्पण आदि नाम दिये गये।

यह रही, आचार्य भरत के उत्तर काल की नाम परम्परा। उनके पूर्ववर्ती वात्स्यायन के कामशास्त्र में साहित्य-शास्त्र का 'क्रियाकल्प' नाम था, एवं वह ६४ कलाओं में परिगणित होता था। "क्रिया कल्प" में "क्रिया" का अर्थ काव्य ग्रन्थ और "कल्प" का अर्थ है विधान। इस प्रकार साहित्य-शास्त्र के लिये यह एक उपयुक्त शब्द था। किन्तु यह नाम प्रचलित नहीं हुआ। कवि कर्म अर्थात् काव्य के दो प्रधान भेद हैं---दृश्य और श्रव्य। दोनों में कवि कौशल की परिनिष्पत्ति है। काव्य रसास्वाद में "श्रव्य" की अपेक्षा "दृश्य" काव्य का साक्षात् और अधिक महत्व है। 'सत्यं शिवं सुन्दरम्' की भारतीय जीवन दृष्टि में श्रुति तथा दृष्टि के बीच का अन्तर केवल तारतम्य का है। आचार्य भरत का दृष्टिकोण विश्लेषणशील तथा क्रियाभिमुख था। अतः उन्होंने अपने साहित्य-शास्त्र परक ग्रन्थ में दृश्य और श्रव्य दोनों प्रकार के काव्यों की शास्त्रानुरूपी व्याख्या की है। तो भी "प्राधान्येन व्यपदेशाः भवन्ति" इस न्याय के अनुसार ग्रन्थ का नाम "नाट्यशास्त्र" दिया है। इसलिये नाम में भिन्नता होते हुए भी उनका "नाट्यशास्त्र" साहित्य-शास्त्र का सुसम्बद्ध साङ्गोपाङ्ग विवेचक ग्रन्थ है। आचार्य भरत संस्कृत साहित्य के प्रथम आलोचक माने जाते हैं। उन्होंने अपने ग्रन्थ "नाट्यशास्त्र" में अनेक पूर्ववर्ती आचार्यों का उल्लेख किया है। राजशेखर ने "काव्यमीमांसा" में भरत मुनि के साथ १७ अन्य आचार्यों का नामोल्लेख उनके द्वारा प्रतिपादित विषयों के साथ किया है। किन्तु काल गर्भ में कवलित हो जाने के कारण आचार्य भरत का नाट्यशास्त्र निःसन्देह साहित्यालोचना का सर्वप्रथम ग्रन्थ है।

वर्तमान युग में साहित्य-शास्त्र के अन्य ग्रन्थों के समान भरत का नाट्यशास्त्र भी स्मृति शेष रह गया था। विभिन्न ग्रन्थों में उसके अवतरण मिलते थे, किन्तु ग्रन्थ अनुपलब्ध था। सन् १८२६ में विलसन नामक विदेशी विद्वान् ने इसकी चर्चा करते हुए खेद पूर्वक कहा था कि नाट्यशास्त्र सदैव के लिए लुप्त हो गया है। किन्तु शीघ्र ही सौभाग्यवश इसकी पांडुलिपियाँ मिलनी शुरू हुईं और १८६७ से विदेशी विद्वान् उसके प्रकाशन में जुट गए। भारतवर्ष में इसका मुद्रित संस्करण सर्वप्रथम १८९४ में प्रकाशित हुआ। अब तो इसके अनेक सटीक और अनूदित संस्करण उपलब्ध हैं।

वर्तमान उपलब्ध "नाट्य-शास्त्र" आदि भरत का वृद्ध भरत के बृहत् संस्करण का संक्षिप्त रूप है। बृहत् संस्करण "द्वादशसाहस्त्रिक" कहलाता था। क्योंकि उसमें १२,००० श्लोक थे। परन्तु वह आज अनुपलब्ध है। वर्तमान उपलब्ध संस्करण में करीब ६००० श्लोक हैं तथा ३६ अध्याय हैं। प्रस्तुत रूप में यह आलोचना शास्त्र का ही नहीं, बल्कि ललित कलाओं की समीक्षा का सर्वमान्य विश्वकोश है। यह अनेक शताब्दियों के साहित्य-शास्त्रीय चिन्तन का परिनिष्ठित और परिणत फल है। इसके सभाष्य सूत्र, कारिका तथा अनुवंश्य श्लोक—ये तीन रूप हैं। मूल ग्रन्थ सूत्रशैली में है—जिस पर भरत ने ही भाष्य भी लिखा है। विषय को विस्तार से समझाने के लिये कारिकायें दी हैं। अनंतर अनुवंश्य श्लोक (जो प्राचीन आचार्यों द्वारा विरचित हैं) सूत्रार्थ की पुष्टि में दिये गये हैं। अभिनव गुप्त की अभिनव भारती टीका नाट्यशास्त्र पर सर्वप्रसिद्ध व्याख्या है, जिसके कारण नाट्य-शास्त्र को महनीय कीर्ति प्राप्त हुई है। इसकी लोकप्रियता का अनुमान इस पर ९ भाष्यों के लिखे जाने से किया जा सकता है। ईशवीय प्रथम शताब्दी के लगभग काल में लिखा गया नाट्यशास्त्र संस्कृत-साहित्य में अपने विषय का अनुपम ग्रन्थ है और सभी साहित्य शास्त्राचार्य श्रद्धापूर्वक इसे सिद्धान्त-ग्रन्थ मानते हैं।

जैसा कि पहिले कहा जा चुका है, नाट्यशास्त्र में दृश्य और श्रव्य—दोनों काव्य भेदों के नियमों का शास्त्रीय निरूपण किया गया है। श्रव्य काव्य के विषयों का प्रतिपादन आठ अध्यायों में है। शेष में नाट्य सम्बन्धी विषयों का सुचिन्तित निरूपण है। श्रव्य काव्य सम्बन्धी निरूपण में छठा अध्याय रस-विषयक है। रस निरूपण आचार्य भरत की प्रमुख उपलब्धि है। उनका मत है कि "न हि रसादृते कश्चिदर्थः प्रवर्तते"—अर्थात् रस के विना काव्यार्थ सम्भव ही नहीं है। भरत की रस-परिभाषा, "विभावानुभाव व्यभिचारि संयोगाद्रसनिष्पत्तिः" रसास्वादन प्रकार सम्बन्धी अनेक सम्प्रदायों का प्रवर्तन करती है। लोल्लट का 'उत्पत्तिवाद', शंकुक का अनुमिति-वाद, भट्टनायक का भुक्तिवाद, अभिनवगुप्त का व्यक्तिवाद—ये सभी सम्प्रदाय भरत की रस-परिभाषा की विभिन्न व्याख्याओं पर आधारित हैं, जिनका सुन्दर विवेचन मम्मट के काव्य-प्रकाश में किया गया है। आचार्य भरत ने केवल ८ रस माने हैं—शृंगार हास्य करुण रौद्र वीर भयानकाः। बीभत्सोऽद्भुत संज्ञौ चेत्यष्टौ नाट्यरसाः स्मृताः। किन्तु बाद में शांत रस को भी माना है। यही नहीं, शांत रस को ही सर्वप्रधान रस स्वीकार करते हैं तथा शान्त रस से ही अन्य रसों की उत्पत्ति तथा शान्त रस में ही सब रसों का लय मानते हैं। 'स्वं स्वं निमित्त-मासाद्य शान्ताद्भावः प्रवर्तते। पुर्ननिमित्तापाये तु शान्त एवोपलीयते।' आचार्य भरत के अनु-सार शान्त रस ही प्रकृति का मूल रस है, जिसकी विकृति अन्य रसों के द्वारा उपस्थित की जाती है।

संस्कृत-साहित्य में प्रकृति-रस के सम्बन्ध में विभिन्न मतों की उपस्थापना की गई है। भवभूति के अनुसार करुण रस, भोजराज के अनुसार शृंगार रस, नारायण पण्डित के अनु-सार आश्चर्यरस, रूप गोस्वामी के अनुसार मधररस, मूल या प्रकृति-रस हैं। इस प्रकार हम देखते हैं कि भरत के रस-सिद्धान्त को केन्द्र-विन्दु मानकर संस्कृत-साहित्य में रसशास्त्र का मनोरम पल्लवन हुआ है।

रस-निरूपण के समान भरत का अलंकार निरूपण भी उत्तरकालीन साहित्य-शास्त्रियों की अलंकार मीमांसा का उद्भवस्थान है। भरत के नाट्यशास्त्र में केवल उपमा, रूपक, दीपक, यमक-इन ४ अलंकारों का निरूपण है। किन्तु भरत से लेकर पण्डितराज जगन्नाथ तक के दीर्घ-कालीन विकासेतिहास में अलंकारों की संख्या लगभग २०० तक पहुँच जाती है। भरत ने काव्य के प्रयोजन को एक व्यापक तथा मूलगामी परिप्रेक्ष्य में प्रतिपादित किया है। वे कहते हैं—

धर्मोऽधर्मप्रवृत्तानां कामः कामोपजीविनाम्।
निग्रहो दुर्विनीतानां विनीतानां दमक्रिया॥
क्लीबानां धाष्ट्र्यजननमुत्साहः शूरमानिनाम्।
अबुधानां विबोधश्च वैदुष्यं विदुषामपि॥
दुःखार्तानां श्रमार्तानाम् शोकार्तानां तपस्विनाम्।
विश्रान्तिजननं काले नाट्यमेतद्भविष्यति॥
धर्म्यं यशस्यमायुष्यं हितं बुद्धिविवर्धनम्।
वेदविद्येतिहासानामाख्यानपरिकल्पनम् ॥

प्रयोजन की इस विशाल कल्पना के अनुरूप ही आचार्य भरत ने नाट्यशास्त्र में दृश्य और श्रव्य काव्य से साक्षात् या परम्परया सम्बद्ध सभी विषयों का निरूपण किया है। इसमें रस, भाव, छन्द, अलंकार, भाषा, काव्य तथा नाटक के भेद, रीति, गुण, दोष, नायक नायिका भेद के अतिरिक्त नृत्यकला, संगीतकला, अभिनयकला, गति प्रचार, पात्रचयन, पात्रलक्षण, प्रेक्षागृह, रंगनिर्माण आदि सभी सम्भाव्य विषयों का सविस्तार निरूपण किया गया है। प्रथम तथा अन्तिम अध्याय में नाट्य की उत्पत्ति, उसके मूलस्रोत तथा भूलोक अवतरण का चित्तग्राही वर्णन है। उन्होंने नाट्यकला को लोकचरित का अनुकरण माना है। इसलिये उसमें नाना अवस्थाओं और भावों के चित्रण की आवश्यकता बताई है। उनके दृश्य-श्रव्यात्मक काव्य का आदर्श स्वरूप इस प्रकार है—

मृदुललितपदाढ्यं गूढशब्दार्थहीनं जनपदसुखबोध्यं युक्तिमन्नृत्ययोज्यम्।
बहुकृतरसमार्गं सन्धिसंधानयुक्तं स भवति शुभकाव्यं नाटकं प्रेक्षकाणाम्॥

इतने उदात्त और सर्वस्पर्शी काव्य स्वरूप के स्वप्नद्रष्टा आचार्य भरत हैं, यही कारण है कि गत २००० वर्षों के दीर्घकालीन आलोचना-विकास में उनका प्रथम स्थान अक्षुण्ण है तथा आलोचना-शास्त्र को वेद का सप्तम अंग कहा गया है।

[२७-१०-६४ को आकाशवाणी से प्रसारित वार्ता]

१३. काव्य-सिद्धांत के विभिन्न वाद-"अनुमान"

संस्कृत का काव्य-शास्त्र, परिपुष्ट चिन्तन, सूक्ष्म विवेचन एवं तर्कानुगत प्रतिपादन के लिये प्रसिद्ध है। उसमें काव्य का स्वरूप, उसका अंगांगि भाव, काव्य की आत्मा क्या है, आदि विषयों पर ऊहापोहपूर्वक विवेचन किया गया है। शब्द और अर्थ दोनों मिलाकर (सहितौ), उसके शरीर हैं, माधुर्य, ओज, प्रसाद आदि उसके गुण हैं। अलंकार उसके भूषण हैं। इनके विषय में विशेष मतभेद नहीं है। परन्तु काव्य की आत्मा क्या है—इस पर जमकर मतभेद है। कोई "रीति" को आत्मा मानता है। कोई रस को, कोई रमणीयता या चमत्कारजनकता को काव्य की आत्मा मानते हैं तो अन्य आचार्य ध्वनि को काव्य की आत्मा के रूप में महत्व देते हैं। स्थूल रूप से ध्वनिवादी सम्प्रदाय आज सर्व सम्मत माना जाता है। किन्तु यहाँ भी मत-भेद का अन्त नहीं। ध्वनि के मूल में कौन शब्दावृति (अभिधा या व्यञ्जना) काम करती है। इसके विषय में घोर मतभेद है। व्यञ्जनामूलक ध्वनि को मानने वाले सम्प्रदाय के विरुद्ध अनुमानवादी सम्प्रदाय है। इसी अनुमानवादी सम्प्रदाय का संक्षिप्त परिचय आज की वार्ता का विषय है।

अनुभाववाद के मुख्य प्रवर्तक काश्मीर-जन्मा आचार्य महिम भट्ट हैं, जिनका काल ईसा की ग्यारहवीं शताब्दी का मध्य काल है। इन्होंने इस वाद का प्रतिपादन करने के लिये एक स्वतन्त्र ग्रन्थ की रचना की है, जिसका नाम व्यक्ति विवेक है। जो एक अपूर्ण टीका के साथ सर्वप्रथम १९०७ में त्रिवेन्द्रम से प्रकाशित हुआ था। इसकी रचना आचार्य आनन्द वर्मन की प्रसिद्ध रचना ध्वन्यालोक में प्रतिपादित व्यञ्जना वाद का खण्डन करने के उद्देश्य से की गयी थी। आनन्द वर्मन का यह मन्तव्य था कि काव्य में ध्वनि की प्रतीति शब्द की गौणी वृत्ति अर्थात् व्यञ्जना वृत्ति के द्वारा होती है। किन्तु अनुमानवादी आचार्य महिम भट्ट को यह मत स्वीकार नहीं था। वे ध्वनि को तो मानते हैं किन्तु उसे अनुमान द्वारा सिद्ध कहते हैं। उनके मत में व्यञ्जना वृत्ति को अलग से मानने की कोई आवश्यकता नहीं है। वह तो अनुमान के अन्तर्गत ही मानी जा सकती है। गौरव लाघव चिन्ता में मग्न हमारे अनुमानवादी काव्य-शास्त्री यह समझते हैं कि यदि प्रत्यक्ष, अनुमान आदि प्रमाणों के आश्रय से अभिप्रेत अर्थ की सिद्धि हो सकती है तो व्यञ्जना नामक स्वतंत्र वृत्ति की सत्ता मानने का गौरव नहीं करना चाहिये।

अनुमानवादियों का यह सिद्धांत "रसनिष्पत्ति" की उस विद्या से सम्बद्ध है, जिसे शंकुक नामक आचार्य ने प्रसिद्ध भरत मुनि सूत्र विभावानुभाव व्यभिचारि संयोगाद्रस निष्पत्तिः की व्याख्या में प्रस्तुत किया था। आचार्य शंकुक का यह कहना था कि रसोद्दीपन में आलम्बन

विभाव (नायक-नायिका) उद्दीपन विभव (वसन्त शोभा) कोकिला कूजन, चन्द्र ज्योत्स्ना आदि मिल कर "रस" का अनुमान कराते हैं। इस प्रकार "रस" अनुमान का विषय है। विभाव आदि भाव एवं इसके बीच अनुभाव्य अनुमापक सम्बंध है। जैसे पर्वत पर धूम देख कर अग्नि का अनुमान करते हैं एवमेव अभिनेता द्वारा आलम्बन विभाव (राम-सीता) का अनुकरण देख कर हम अनुमान करते हैं कि अभिनेता में रस की उत्पत्ति हो गई है। अभिनय-निपुण नट इतनी कुशलता से राम-सीतादि मूल पात्रों का अभिनय करता है कि आनन्दविभोर दर्शक को वह साक्षात् राम-सीतादि ही दीखता है। अर्थात् राम-सीतादि मूल पात्रों में जो रस वस्तुत: उत्पन्न होता है, वही अनुमान के द्वारा अभिनेता में आरोपित किया जाता है। इस प्रकार जब दर्शक अभिनेता के द्वारा रत्यादिभाव का प्रकाशन देखता है, तो वह अनुमान करता है कि अभिनेता के हृदय में रत्यादि स्थायी भाव रस के रूप में परिणित हो रहे हैं। दर्शक का यह अनु-मान, नैयामिकों के अनुमान की भांति नीरस नहीं होता है, बल्कि प्रतिभाजन्य विलक्षणता के कारण यह अनुमान रसानुभूति से ओतप्रोत रहता है। वास्तविकता तो यह है कि "रस" राम-सीतादि मूल पात्रों में उत्पन्न होता है, किन्तु अभिनेता और मूल पात्रों के बीच अनुकरण-जन्य अभिन्नता का भान होने के कारण इस रसानुभूति का आस्वाद दर्शक को होता है और वह स्वयं रसानुभूति करता है।

आचार्य शंकुक के रसोत्पत्ति विषयक अनुमिति वाद का विस्तार नाट्य दर्शन के समान काव्य श्रवण में भी देखा जा सकता है। अभिनेता का कौशल, काव्य श्रवण में कवि का कौशल है। दर्शक का स्थान पाठक ले लेता है। इस प्रकार हम देखते हैं कि काव्य-सिद्धान्तों में अन्य-तम अनुमानवाद ध्वनि को व्यंजनामूलक न मान कर अनुमान मूलक मानता है। उसके अनुसार रस की प्रतीति सद्य: (अर्थात् तुरन्त) नहीं होती है, किन्तु विभावादि कारण और रस प्रतीति रूप कार्य के बीच कुछ अन्तर रहता है। जिसमें अनुमान का व्यापार क्रियाशील रहता है। अनुमान प्रक्रिया के अस्तित्व में विश्वास करने से व्यञ्जनावृत्ति मानने की आवश्यकता ही नहीं रह जाती। शब्द की केवल एक ही वृत्ति है अभिधा। व्यंग्यार्थ की प्रतीति अभिधावृत्ति ही अनुमान द्वारा करा सकती है। अत: मुख्य शब्दवृत्ति के अतिरिक्त एक नई व्यञ्जनावृत्ति को न मानना ही काव्य-सिद्धांत के अनुमानवाद का चरम अभिप्रेत है।

व्यञ्जना की आवश्यकता का अनुमानवादी कैसे निवारण करते हैं, इसको उदाहरण द्वारा समझाने के लिये काव्य-शास्त्र का बहुचर्चित श्लोक का आश्रय लिया जा रहा है। उस श्लोक का प्रसंग निर्देश यह है:

गोदावरी के निकट रहने वाली एक कुलटा नायिका को इस बात का परम कष्ट था कि उसके प्रिय मिलन के संकेत स्थान पर, जो गोदावरी के कछार में था, एक भिखमंगा फूल चुनने के लिये आ टपकता था। नायिका ने एक कुत्ते को उत्साहित कर भिखमंगे को तंग करने का प्रयत्न किया। किन्तु सब बेकार, भिखमंगा मानता न था और भूकते हुए कुत्ते की पर्वाह न कर संकेत स्थल पर आ जाता था। इस परिस्थिति में नायिका को बड़ी परेशानी थी, अत:

उसने एक तरकीब सोची। दूसरे दिन भिखमंगे को देख कर नायिका ने जो कहा—वह इस श्लोक में निबद्ध है:

अर्थात् ऐ साधुजी! अब तुम निशंक होकर यहाँ चारों ओर घूम सकते हो। अब वह कुत्ता तुम्हें तंग नहीं करेगा, क्योंकि उसे तो गोदावरी के कछार में रहने वाले एक भयंकर सिंह ने मार डाला है।

इस श्लोक में अभिधाजन्य अर्थ तो यह है कि सिंह द्वारा कुत्ता मार डाला गया है, वह अब तुम्हें भूँक-भूँक कर तंग नहीं करेगा। अब तुम कछार में निःशंक घूम सकते हो। किन्तु ध्वनि यह है कि साधु जी! खबरदार अब गोदावरी कछार में जाने की न सोचना। क्योंकि वहाँ एक भयंकर सिंह आ गया है। उससे तुम्हारी खैर नहीं। क्योंकि कुत्ते को मार कर वह सिंह प्राणी भक्षी बन गया है। वाच्यार्थ और ध्वन्यार्थ में कितना सुन्दर अन्तर है। "मनमाना घूमो" का अर्थ "विलकुल न घूमो" है। इसी ध्वन्यार्थ के कारण यह श्लोक व्यञ्जना का उत्कृष्ट उदाहरण माना गया है।

अनुमानवादी महिम भट्ट ध्वन्यार्थ को अपनी अनुमान प्रक्रिया से यों निकालते हैं। गोदावरी कछार में मनमाना घूमने के लिये श्लोक में जो कारण दिया गया है, वही कारण सूक्ष्म विचार करने पर विपरीत कार्य का कारण बन गया है। चूँकि वहाँ प्राणीभक्षी सिंह आ गया है, अतः वहाँ जाने का विचार ही नहीं करना चाहिये। अनुमान प्रक्रिया का काव्य-शास्त्र में मूर्धन्य उदाहरण यह दिया जाता है—

पर्वत अग्नि-युक्त है, क्योंकि उसके ऊपर धुआँ दिखाई देता है। न्याय-शास्त्र के इस उदाहरण की तरह श्लोकार्थ के विचार में अनुमान प्रक्रिया का रूप अनुमानवादियों ने इस प्रकार से दिया है।

इसी प्रकार अनुमानवादी महिम भट्ट ने व्यक्ति विवेक में ४० उदाहरणों को देकर प्रत्येक में बताया है कि कहाँ किस प्रकार अनुमान-सिद्धांत का प्रयोग माना जा सकता है। संस्कृत के काव्यशास्त्रियों का यह बुद्धि-वैभव कितना चमत्कारी है।

[३०-३-६४ को आकाशवाणी से प्रसारित वार्ता]

१४. भयानक और वीभत्स

"किसी आती हुई आपदा की भावना या दुःख के कारण के साक्षात्कार से जो एक प्रकार का आवेगपूर्ण अथवा स्तब्धकारक मनोविकार होता है, उसी को भय कहते हैं।" इसको स्पष्ट करते हुए आचार्य रामचन्द्र शुक्ल कहते हैं—"क्रोध दुःख के कारण पर प्रभाव डालने के लिए आकुल करता है और भय उसकी पहुँच से बाहर होने के लिए।" वास्तव में बात यह है कि भयंकर स्थिति के कारण भय उत्पन्न होता है।

इसके मूल में संरक्षण की प्रवृत्ति है। भय का विषय साध्य और असाध्य रूप में सामने आता है। असाध्य रूप में तो उसका निवारण संभव ही नहीं होता, पर साध्य रूप में होता है। जब सामना करने का सामर्थ्य नहीं होता तो "पलायन" क्रिया ही दीख पड़ती है। यही भय की भावना जब परिपक्व होकर अपना पूर्ण रूप प्रदर्शित करती है, तभी वह साहित्य में "रस" की संज्ञा प्राप्त करती है। प्रत्यक्ष जीवन में तो भय का भाव दुःख उत्पन्न करना है, पर साहित्य में वह श्रोता के लिए आह्लाद का कारण बनता है। क्योंकि वह वहाँ लौकिक क्षेत्र से ऊपर उठकर अलौकिक हो जाता है। वह किसी व्यक्ति का भाव न होकर सामान्य भाव बन जाता है।

श्रोता जब भयपूर्ण काव्य पढ़कर विकम्पित होने लगता है, तो इस विकम्पन में भी एक प्रकार का मृदु उल्लास अनुभव करता है और प्रत्यक्ष जगत् में भय का कारण न होने पर भी उसमें भय की स्थिति पैदा करने के अलौकिक सामर्थ्य के कारण कवि को साधुवाद देता है।

प्रत्येक रस में स्थायी भाव के अतिरिक्त आलम्बन विभाव, उद्दीपन विभाव, अनुभाव और संचारी भाव होते हैं। भयानक रस का अस्थायी भाव स्पष्टतः भय ही है। आलम्बन-विभाव-व्याघ्र, सिंहादि हिंसक प्राणी, निर्जन स्थान, श्मशान, बलवान शत्रु, भूत-प्रेत का अंश आदि, उद्दीपन विभाव—हिंसक जीव की भयानक चेष्टा, शत्रु के भय उत्पन्न करने वाले व्यवहार, भयानक स्थान की निर्जनता, निस्तब्धता, विस्मयोत्पादक ध्वनि आदि। अनुभाव—रोमांच, स्वेद, कंप, चीत्कार, शाप-वाक्य आदि तथा संचारी भाव—शंका, चिन्ता, ग्लानि, आवेग, मूर्च्छा, जुगुप्सा, दैन्य आदि हैं।

वीभत्स और भयानक रस, एक दूसरे के बहुत सन्निकट होकर चलते हैं। जो वीभत्स है वह प्रारम्भ में भयानक होता ही है। युद्ध-क्षेत्र में 'कबन्ध' को नाचते हुए देखकर स्वभावतः भय से मन उद्विग्न हो जाता है। शाकुन्तल नाटक में राजा दुष्यन्त, भागते हुए हरिण को देखकर अपने सारथी से कहते हैं—

"ग्रीवाभङ्गाभिरामं मुहुरनुपतति स्यन्दने दत्तदृष्टिः-
पश्चार्द्धेन प्रवृत्तः शरपतन भयाद् भूयसा पूर्वकायम्।
दर्भैरर्द्धावलीढैः श्रमविवृतमुख भ्रंशिभिः कीर्णवर्त्मा-
पश्योदग्रप्लुतत्वाद्वियति बहुतरं स्तोकमुर्व्यां प्रयाति ।।"

हे सारथि! यह मृग रथ पर दृष्टि डालता हुआ, ऊँची-ऊँची छलाँगें मार रहा है, जब यह अपनी गर्दन फेरकर देखता है तो बहुत सुन्दर मालूम पड़ता है, बाण लगने के भय से केंचुए के समान अपने शरीर को सिकोड़ता है तथा आगे बढ़ता है, परिश्रम के कारण जिसका मुख खुला हुआ है, आधे खाये हुए कुश रास्ते में बिखरे हुए हैं, जल्दी-जल्दी दौड़ने के कारण यह आकाश में अधिक तथा पृथ्वी पर थोड़ा ही जा रहा है। इसकी दूसरी बानगी यह है—

"गीर्वाणाः प्रतियन्ति नैव पिदधे कर्णौ सुधर्माधिपः-
कर्णा कर्णिकयन्ति हन्त निभृतं शम्भुःस्वयंभूगणः।
दूरादेत्य कृतान्तदूतनिवहाः स्वाकार-संगोपनै-
रुद्ग्रीवं कलयन्ति कौणप चमूनाथे शयाने रणे।।"

युद्ध भूमि में रावण मरा पड़ा है, फिर भी लोगों को विश्वास नहीं हो रहा है। देवता लौट रहे हैं, परन्तु अपने कानों को खोले हुए हैं। शिव तथा सुरगण कानों में फुसफुसा रहे हैं। यमराज के दूत अपने को छिपाकर दूर से गर्दन उठाये हुए देख रहे हैं। एक चित्र यह भी है—

"माद्यन्मातङ्ग-कुम्भस्थल बहलवसा वासना वस्रगन्ध-
व्यासक्तव्यक्त मुक्ताफल सकललसत्केसराली करालः।
एणीवैधव्य वेधाः स्वभुजबल मदग्रस्त तेजस्विधामा-
गुञ्जन्कुञ्जे गिरीणां हरिरिह शबरीगर्भपातं विधत्ते।।"

मतवाले हाथियों के मस्तक से निकलते हुए दुर्गन्ध से सनी हुई गजमुक्ताओं से उनका आयल शोभित है। हरिणियों को विधवा बना देने वाला अपने पराक्रम से तेजस्वियों को नीचा दिखाने वाला भीषण सिंहनाद गिरि-गुहाओं में रहने वाली शबरियों का गर्भपात करा देता है।

एक बानगी ताड़का के विषय में सुनिए :

"निर्मज्जच्चक्षुरन्तर्भ्रमदति कपिलक्रूरतारा नरास्थिः-
ग्रन्थिं दन्तान्तरालग्रथितमविरलं जिह्वया घट्टयन्ती।
ध्वान्तेऽपि व्यात्तवक्त्र ज्वलदनल शिखाजर्जरे व्यक्तकर्मा-
निर्मान्ती गृध्ररौद्री दिवमुपरि परिक्रीडते ताडकेयम्।।"

ताड़का की आँखें भीतर घुसी हुई हैं, उसकी पीली तथा भयानक आँखें चारों ओर घूम रही हैं, वह दाँतों से मनुष्यों की हड्डियाँ चबा रही है। अन्धकार में भी वह मुख खोलने

से अग्नि की शिखा प्रकाश को फैलाती है। इस प्रकार यह ताड़का चारों ओर खेलती हुई घूम रही है।

"प्रौढच्छेदानुरूपोच्छलनरयवशात्सैंहिकेयोपमेय-
त्रासाकृष्टाश्वतिर्यग्वलितरविरथेनारुणे नेक्ष्यमाणम्।
कुर्वन्काकुत्स्थवीर्यं स्तुतिमिव मरुतां कंधरारन्ध्रभाजाम्-
झंकारैर्भीममेतन्निपतति वियतः कुम्भकर्णोत्तमाङ्गम्॥"

जब रामचन्द्र ने अपने बाणों से कुम्भकर्ण का शरीर छिन्न-भिन्न कर डाला तो उसके एक-एक अंग पहले आकाश में बाणों के साथ उड़ गये और फिर वेग के साथ पृथ्वी पर गिरने लगे। कुम्भकर्ण के मस्तक को प्रबल वेग से नीचे की ओर आता देखकर, सूर्य का सारथी अरुण, राहु की भावना से डरकर अपने रथ को तिरछा कर भगाने लगा कि कहीं मैं राहु के सामने न पड़ जाऊँ, अन्यथा वह निगल लेगा।

यह हुआ भयानक का वर्णन। अब आगे वीभत्स की बानगी देखिए, जिसमें रोमाञ्चकारी दृश्यों का प्रतिबिम्ब दिखाई पड़ता है—

वीभत्स रस का स्थायी भाव जुगुप्सा है। मोह, व्याधि, अपस्मार आदि इसके व्यभिचारी भाव हैं। मांस, रुधिर, मेदा, मल, मूत्र, दुर्गन्ध आदि इसके आलम्बन तथा कीड़े-मक्खी आदि मलिन एवं घृणा उत्पन्न करने वाले पदार्थ उद्दीपन हैं

युद्ध के वर्णन में वीभत्स रस का पूर्ण परिपाक पाया जाता है। श्मशान के वर्णन में वीभत्स और भयानक का मेल पाया जाता है। वीभत्स के वर्णन से युद्ध की भयङ्करता साकार हो उठती है। संसार के अतिवाद को संतुलित कर भोग से विरक्त करने में भी जिस रस की उपयोगिता प्रकट होती है। सुन्दर स्त्री के शरीर को अस्थि और मांस का समुच्चय कहकर उसकी वीभत्साकृति प्रस्तुत की जाती है।

"सत्यत्वेन शशांक एष वदनी भूतो, न वेदंविर-
द्वद्वं लोचनतां गतं, न कनकैरप्यंगयष्टिः कृता।
किन्त्वेकं कविभिः प्रतारित मनास्तत्वं विजानन्नपि-
त्वङ्मांसास्थिमयं वपुर्मृगदृशां मन्दोजनः सेवते॥"

महाकवि माघ ने "शिशुपालवध" के अष्टादश सर्ग में युद्ध के प्रसङ्ग में वीभत्स रस की पूर्ण उद्भावना की है:

"ओजोभाजां यद्रणे संस्थितानाम्
मादत्तीव्रं सार्द्धमेगेन नूनम्।
ज्वालाव्याजादुद्वमन्ती तदन्त-
स्तेजस्तारं दीप्तजिह्वा ववाशे।

नैरन्तर्यच्छिन्नदेहान्तरालम्-
दुर्भक्षस्य ज्वालिना वाशितेन।
योद्धुर्बाणप्रोतमादीप्य मांसं-
पाकापूर्व स्वादमादे शिवाभिः।
ग्लानिच्छेदी क्षुत्प्रबोधाय पीत्वा-
रक्तारिष्टं शोषिता जीर्ण शेषम्।
स्वादुङ्कार काल खण्डोपदेशम्-
क्रोष्टा डिम्बं व्यष्ब्रणद् व्यस्वतञ्च॥"

युद्ध में मरे हुए सैनिकों के अङ्गों के साथ, सियारिनी उनके तीव्र तेज को भी खा गयी। बाणों की वर्षा से किसी योद्धा का शरीर ऐसा छिद गया कि उसमें कोई स्थान ही शेष नहीं रहा। अतएव उसका मांस खाना गीदड़ों के लिए कठिन हो गया। अतः वे अग्निशिखा वाले शब्दों के द्वारा उन बाणों को जलाकर और उससें मांस को पकाकर, उस अपूर्व स्वाद वाले पके मांस को खाने लगे। फिर गीदड़ क्षुधा को उद्दीप्त करने और अजीर्ण को शान्त करने के लिए रक्त रूपी अरिष्ट का पानकर स्वादिष्ट यकृत को खाने लगे और साथ ही सैनिकों के शरीर को भी नोंच-नोंच कर मुख में देने और चिल्लाने लगे।

'वेणीसंहार' नाटक में भी वीभत्स रस के अनेक उदाहरण मिलते हैं। उनमें से एक यह है—

"कुर्वन्त्वाप्ता हतानांरणशिरसिजनावन्हिसाद्देह भारा-
नश्रुमिश्रं कथञ्चिद्ददतु जलममीबान्धवाः बान्धवेभ्यः।
मार्गन्तां ज्ञातिदेहान्हतनरगहने खण्डितान्गृध्र कङ्कैः -
अस्तं भास्वान्प्रयातः सहरिपुभिरयं संह्रियन्तां बलानि॥"

युद्ध-क्षेत्र में मरे हुए सैनिकों के शव का, उनके सम्बन्धी दाह-संस्कार करें और उनके उत्तराधिकारी उन्हें अश्रुमिश्रित जलाञ्जलि दें। गीधों और सियारों द्वारा काटी हुई छिन्न-भिन्न लाशों के ढेर में बन्धु-बान्धव खोजें।

नाटक के तृतीय अङ्क में राक्षस-राक्षसी का संवाद तो वीभत्स वर्णन से परिपूर्ण है— कालिदास के महाकाव्य "रघुवंश", "कुमारसंभव" आदि ग्रन्थों में भी, जिस रस की अवतारणा हुई है। रघुवंश के पन्द्रहवें सर्ग में लवणासुर का बड़ा ही वीभत्स वर्णन है। उसका रंग धुयें-सा काला है, उसकी देह से चर्बी की गंध निकल रही है। अग्नि की ज्वालाओं के समान उसके बिखरे हुए बाल हैं और मांस खाने वाले राक्षस उसके चारों ओर चल रहे हैं। वह उस चिता की आग के समान प्रतीत हो रहा है, जो धुएँ से धुँधली हो; जिससे मांस की गन्ध निकल रही है और जिसके चारों ओर गिद्ध और कुत्ते घूम रहे हों।

भवभूति के "मालती माधव" नाटक में श्मशान का अत्यन्त वीभत्स वर्णन मिलता है—

"उत्कृत्योत्कृत्य कृत्तिं प्रथमथ पृथूत्सेध भूयांसि मासाः-
न्यंसस्फिक्पृष्ठ पिण्डाधवयव सुलभान्युग्रपूतानि जग्ध्वा।
स्नाय्वान्त्र नेत्र प्रकटित दशनः प्रेतरेकः करङ्का-
दङ्कस्थादस्थिसंस्थं स्थपुरगतमपि क्रव्यमव्यग्रमत्ति॥"

अपने अङ्क में रखे हुए शव की त्वचा को बार-बार चीर और आसानी से प्राप्त मांस खाकर मांसभक्षक पशु दाँत दिखला-दिखला कर आराम के साथ अपना काम कर रहा है।

अँधेरी रात में लवणासुर की आकृति और श्मशान का भय-मिश्रित घिनौना दृश्य देखकर अधिक समय तक कौन ठहर सकता है। एक चित्र और भी देखिए—

"अन्त्रैः कल्पितमङ्गलप्रतिसराः स्त्रीहस्तरक्तोत्पलव्यक्तोत्तंस-
भृतः पिनह्य शिरसा तत्पुण्डरीकस्रजः।
ऐताः शोणित पङ्क कुङ्कुमजुषः सम्भूय कान्तैः पिबत्यस्थि-
स्नेह सुराः कपालचषकैः प्रीतापिशाचङ्गनाः॥

पिशाचों की स्त्रियाँ आँतों का मंगल सूत्र बनाकर पहन रही हैं। कमलहस्त वाली स्त्रियों का हाथ काट कर अपने को सजा रही हैं। शिर पर हृदय-कमल की माला धारण कर रही हैं। नर-कपालों में मदिरा और रक्त को मिलाकर अपने-अपने प्रियतमों के साथ हँसती हुईं पिशाचाङ्गनायें आनन्द मना रही हैं।

इस प्रकार वीभत्स और भयानक रस के भावों का विस्मयोत्पादक रोमाञ्चकारी वर्णन हमारे साहित्य में मिलता है। इसी के अनुरूप "रस" की प्रतीति होती है। अतः साहित्यकारों ने 'रस' की प्रतीति के लिए उनके साधनों के निर्माण में उसी प्रकार के दृश्यों को अङ्कित किया है, जिसके द्वारा उन-उन रसों का सम्यग्बोध हो सके। विना 'रस' की उत्पत्ति के किसी भी भाव का सम्यक् रूप से औचित्य प्रतीत नहीं होता है। इसीलिए अपनी रुचि के अनुसार आनन्ददायक वस्तु को "रसो वै सः' की उक्ति से समन्वय किया गया है।

[२१-६-१९५१]

१५. संस्कृत-साहित्य में शिशिर-ऋतु का वर्णन

"प्ररूढशालीक्षुचयावृतक्षिति-
क्वचित्स्थनक्रौञ्चनिनादराजितम् ।
प्रकामकामं प्रमदाजनप्रियम्-
वरोरु कालं शिशिराह्वयं शृणु ।।"

यह श्लोक कविकुलगुरु कालिदास का है। इसे उन्होंने अपने अमर-काव्य "ऋतुसंहार" में "शिशिर-ऋतु वर्णन" के प्रारम्भ में दिया है। कालिदास के इस अपूर्व ग्रन्थ में अन्य ऋतुओं के साथ-साथ शिशिर ऋतु पर भी एक छोटा-सा सर्ग है। संस्कृत-कवियों की परम्परा के अनुसार भारवि, माघ आदि महाकवियों ने भी अपने-अपने महाकाव्य में "षड्-ऋतु वर्णन" किया है, जिसमें शिशिर-ऋतु को भी स्थान मिला है। इसके अतिरिक्त अनेक सुभाषितकारों ने भी शिशिर-ऋतु पर सुन्दर श्लोक रचे हैं। प्रकृति-वर्णन, संस्कृत-कवियों का परम प्रिय विषय रहा है। अतः आश्चर्य नहीं कि संस्कृत-साहित्य में प्रत्येक ऋतु पर मनोरम रचनाएँ सहृदयों के रसास्वाद के लिए मिलती हैं। आइये, आज हम भी उनमें से कुछ का रसास्वादन करें।

शिशिर-ऋतु का काल ऋतुराज वसन्त के आने पर समाप्त हो जाता है। अतः इस ऋतु को हेमन्त और वसन्त का मध्यकाल समझना चाहिए। शिशिर-ऋतु में, न तो हेमन्त के समान भयङ्कर हिमपात होता है; न वसन्त के समान, हिमपात का अभाव ही रहता है। आम्र-मञ्जरी का, वसन्त के समान, बाहुल्य तो नहीं रहता, तो भी यत्र-तत्र दर्शन होने लगते हैं। अधखिले सिन्दुवार अर्थात् निर्गुण्डी पुष्प, जहाँ-तहाँ दिखने लगते हैं। महाकवि भारवि कहते हैं कि हिमागम के अन्त का और सुरभित वसन्त के प्रारम्भ का सूचक शिशिर-ऋतु, कामीजनों को परम आनन्द देता है—

"कतिपयसहकारपुष्परम्यः-
तनुतुहिनोऽल्पविनिद्रसिन्दुवारः ।
सुरभिमुख-हिमागमान्तशंसी-
समुपययौ शिशिरः स्मरैकबन्धुः ।।"

महाकवि कालिदास का "शिशिर-वर्णन" बड़ा ही रम्य और हृदयग्राही है। प्रारम्भ में उनका एक प्रस्तावनात्मक श्लोक सुन चुके हो। उसमें कालिदास कहते हैं कि अब शिशिर-ऋतु का वर्णन सुनिये, जिसमें धान और ईख के खेतों से पृथ्वी लहलहा उठती है; यहाँ-वहाँ

कभी-कभी सारस की बोली भी गूँज जाती है। आगे चलकर कालिदास कहते हैं कि लोग इन दिनों अपने घरों के भीतर खिड़कियाँ बन्द करके रात में सोते हैं, दिन में आग-तापकर, सूर्य की धूप का सेवन कर, और मोटे कपड़े पहनकर शिशिर-ऋतु बिताते हैं; एवं शीत के त्रास को आनन्द में परिणत कर सुख की बंशी बजाते हैं। कालिदास के शब्दों को सुनिये——

"निरुद्धवातायनमन्दिरोदरं-
हुताशनो भानुमतो गभस्तयः।
गुरूणि वासांस्यबलाः सयौवनाः-
प्रयान्ति कालेऽत्र जनस्य सेव्यताम्॥"

इन दिनों चन्द्रमा की किरणों से ठंडाया हुआ चन्दन अच्छा नहीं लगता है, न शारदीय चन्द्रमा के समान निर्मल छतें ही सुहाती हैं, न घनी ओस से ठंडा बना हुआ वायु ही मन को भाता है; कड़कड़ाते हुए जाड़ों वाली और पीले-पीले तारों वाली शिशिर-ऋतु की रातों में कोई भी घर से बाहर निकलना नहीं चाहता है। कालिदास की वाणी सुनिए——

"न चन्दनं चन्द्रमरीचिशीतलं-
न हर्म्यपृष्ठं शरदिन्दु निर्मलम्।
न वायवः सान्द्रतुषारशीतलाः-
जनस्यचित्तं रमयन्ति साम्प्रतम्॥"

"तुषारसंघातनिपातशीतलाः-
शशाङ्कभाभिः शिशिरीकृताः पुनः।
विपाण्डुतारागणचारुभूषणाः
जनस्य सेव्यान भवन्ति साम्प्रतम्॥"

कालिदास के समय में सुख और समृद्धि की भरमार थी। लोग चैन के दिन बिताते थे। तभी तो, देखिए न, कड़कड़ाते हुए जाड़ों की रातों में भी कामिनियाँ पुष्पों का आसव पीकर, कस्तूरी युक्त ताम्बूल खाकर, सुगन्धित फुलेल लगाकर, काले अगर के हृदयाकर्षक धुएँ से महकने वाले शयन-कक्षों में बड़े चाव से जाती हैं——

"गृहीतताम्बूल विलेपनस्रजः-
पुष्पासवामोदित वक्त्रपङ्कजाः।
प्रकामकाला गुरुधूप वासित-
विशन्ति शय्यागृहमुत्सुकाः स्त्रियः॥"

शीतकाल में कामीजनों की क्रीड़ा का वर्णन करता हुआ कवि कहता है कि मदमाती स्त्रियों ने अपने जिन पतियों को अपराध करने पर डाटा-फटकारा था, वे जब काँपते हुए और डर से घबराये हुए उनके पास आते हैं, तो स्त्रियाँ उन्हें तुरन्त क्षमा प्रदान कर देती हैं। एक

दूसरा कवि कहता है कि शिशिर-ऋतु में चण्डांशु सूर्य भी मन्दतेज हो जाता है, एवं ज्वलनशील अग्निदेव भी ठंडे हो जाते हैं, किन्तु कामीजनों के शीत निवारण के लिए कामिनियों की उष्णता कम नहीं होती—

"कृतापराधान् बहुशोऽभित जितान्-
सवेपथून् साध्वसलुप्त चेतसः।
निरीक्ष्य भर्तॄन्सुरताभिलाषिणः
स्त्रियोऽपराधान् समदा विसस्मरुः॥"

"तपनस्तपति स्म मन्दमन्दं-
ज्वलनोऽपि ज्वलतिस्म किञ्चिदेव।
शरणं शिशिरेऽथ किंच यूनां-
युवतीनां स्तनयुग्ममात्रमासीत्॥"

संस्कृत-कवियों में माघ कवि कवित्व के सभी उत्कृष्ट गुणों से युक्त माने जाते हैं। "माघे सन्ति त्रयो गुणाः" आगे के श्लोकों में मधुर कोमलकान्त पदावली और अनूठी कल्पनाओं की उड़ान देखिए—

"शिशिरमासमपास्य गुणोऽस्य नः-
क इव शीतहरस्य कुचोष्मणः।
इति धियातरुषः परिरेभिरे-
धनमतो नसतोऽनुमतान् प्रियाः॥"

"अधिलवङ्ग ममी रजसाधिकं-
मलिनिताः सुमनोदलतालिनः।
स्फुटमिति प्रसवन पुरोऽहसत्-
सपदि कुन्दलता दलतालिनः॥"

महाकवि माघ का शिशिर-वर्णन बड़ा मनोरम है। उन्होंने उत्प्रेक्षा की है कि शिशिर काल में जब प्रियंगुलता फूलों से लद जाती है और मदमस्त भ्रमरी अपने गुञ्जार से वन को हिलाने-सी लगती है, तो ऐसा मालूम पड़ता है कि मानों शिशिर का शीतवायु मानिनी युवतियों को जोर-जोर से डाटकर प्रिय मिलन के लिए प्रेरित कर रहा है—माघ की वाणी सुनिये—

"कुसुमयन् फलिनीरलिनीरवैः-
मदविकासि भिरांहितहुंकृतिः।
उपवनं निरभर्त्सयत प्रियान्-
वियुवतीयुवतीः शिशिरानलः॥"

शिशिर-ऋतु को उपलक्ष कर संस्कृत-कवियों ने अलंकारों के अच्छे उदाहरण दिये हैं।

महाकवि माघ का दिया हुआ अर्थान्तरन्यास का उदाहरण बड़ा हृदयग्राही है। कालवश शत्रु की शक्ति बढ़ जाने पर बलवान् भी असमर्थ हो जाता है। देखिए न, माघ के महीने में प्रचंड किरण सूर्य भगवान भी हिम-नाश करने में सामर्थ्यहीन हो जाते हैं। माघ के शब्दों में सुनिए—

"उपचितेषु परेष्वसमर्थतां-
व्रजति कालवशाद् बलवानपि।
तपसि मन्दगभस्ति भीषुमान्
नहि महाहिमहानिकरोऽभवत्॥"

संस्कृत कवियों का शिशिर-वर्णन केवल विलासी धनिक वर्गों के अलमस्त जीवन तक ही सीमित नहीं था, गरीब और अमीर—उनके लिए दोनों वर्णन के विषय हैं। देखिए—एक गरीब क्या कह रहा है—"मेरे घर में आज गृहिणी नहीं है; कस्तूरी, पान एवं रजाई का भी अभाव है; ताजे-ताजे गोघृत में पकाये हुए बड़े भी नहीं बने हैं। हे भगवान, अब यह शीत रात कैसे बिताई जाय ?"—इस पर कवि की शब्दावली सुनिए—

"पीतोत्तुङ्ग पयोधरापरिलसत्सम्पूर्णचन्द्रानना-
कान्ता नैव गृहे, गृहे न च दृढ़ जात्यं न काश्मीरजम्।
ताम्बूलं न च तूलिका न च पटी तैलं न गन्धाविलं-
सद्यो गोघृतपाचिता बटकाः शीतं कथं गम्यते॥"

एक अन्य कवि कहता है कि बड़ी-बड़ी दीवारों से घिरे तथा सुगन्धित आग से गर्म किये गये धनिकों के कमरों से जाड़ा बाहर निकाल दिया गया है, इसलिए वह दरिद्रों के ऊपर आ गिरा है। इसी कारण से दरिद्र लोग दिन में भानु और रात में जानु (अर्थात् घुटने) और सबेरे-शाम कृशानु अर्थात् अग्निदेव की शरण लेते हैं। सुनिए कवि के ये शब्द—

"प्रवारैरङ्गारैर्गभगृहैः स्तनतटैश्च दयितानां-
सन्तर्जितमाढ्यानां निपतति शीतं दरिद्रेषु॥"
"रात्रौ जानुर्दिवा भानुः कृशानुः सन्ध्ययोर्द्वयोः।
एवं शीतं मया नीतं जानु भानु कृशानुभिः॥"

कंडे की आग सुलगाकर एक गरीब धान के पुलाव पर सो रहा है। उसकी घास-पूस की झोपड़ी के छेदों से शिशिरकाल की अति शीतल वायु बहने लगती है। वह बेचारा घुटनों को गले से लगाकर जाड़ा दूर करना चाहता है, किन्तु जितना ही वह शीतनिवारण के लिए चीथड़ों से बनी अपनी पुरानी गुदड़ी का सहारा लेना चाहता है, उतना ही दाँतों की कटकटाहट के साथ उसकी गुदड़ी भी चर्र-चर्र फटती ही जाती है। देखिए, इस गरीब की कितनी दयनीय दशा है। इसी बात को कवि की वाणी में सुनिए—

"आरात्कारी वह्नेः तृणरचितकुटीकुड्य कोणैकदेशे
शीते संवातिवायौ हिमकणिनि रणदन्तपंक्तिद्वयाग्रः।
पान्थः कन्थां निशीथे परिकुथितरजरक्ततन्तु संतानगुर्वी
ग्रीवापादाग्रजानुग्रहणचटचटत्कर्पटां प्रावृणोति ॥"

निर्धन की इस करुणापूर्ण दशा को देखकर किसका हृदय दयार्द्र नहीं हो जायेगा। वैराग्यमार्ग के उपदेशक ऐसी स्थिति का लाभ उठाकर संन्यास मार्ग का अवलम्बन करने को कहते हैं। भगवान शंकराचार्य ने ऐसे ही प्रसंग का वर्णन करते हुए कहा है कि "शिशिर काल में निर्धन लोग प्रातः सायं आग सेकते हैं। दिन में पीठ पर सूर्य का धूप लेते हैं, रात में चिबुक अर्थात् ठुड्डी से जानुओं को लगाकर सोते हैं। पास में बर्तन न होने से हाथ में रखकर रूखा-सूखा भोजन करते हैं एवं पेड़ों के नीचे बसकर जिन्दगी काटते हैं, तो भी संसार के मायापाश का बन्धन उन्हें नहीं छोड़ता। इसी से कहते हैं कि दुनिया को छोड़कर भगवान को भजो।" अब इसी विषय पर शंकराचार्य की मधुरवर्षिणी संस्कृत वाणी को सुनिए—

"अग्रेवह्निः पृष्ठे भानुः रात्रौचिबुक समर्पित जानुः-
करतलभिक्षा तरुतलवासः तदपि न मुञ्चत्याशापाशः।
भज गोविन्दं भज गोविन्दं गोविन्दं भज मूढ मते
प्राप्ते सन्निहिते मरणे नहि नहि रक्षति डुकृञ् करणे ॥"

आगे के श्लोक में शिशिर काल के पवन का चित्ताकर्षक वर्णन सुनिए—

"केशानाकुलयन् दृशौ मुकुलयन् वासो बला दाक्षिपन्-
आतन्वन् पुलकोद्गमं प्रकटयन् आवेगकम्पं गतेः।
वारं वारमुदारसीत्कृति भरैः दन्तच्छदं पीडयन्-
प्रायः शैशिर एव सम्प्रति मरुत् कान्तासु कान्तायते ॥"

इस प्रकार संस्कृत-साहित्य में शिशिर-ऋतु का संक्षेप से परिचय देकर, "जहाँ से प्रारम्भ, वहीं से उपसंहार" इस न्याय के अनुसार हम अन्त में पुनः कालिदास की मनोरम वाणी में श्रोताओं के कल्याण के लिए शिशिर-ऋतु से प्रार्थना करते हैं—

"प्रचुरगुडविकारः स्वादुशाललक्षिरम्यः-
प्रबलसुरतकेलिः जातकन्दर्पदर्पः।
प्रियजनरहितानां चित्तसंताप हेतुः-
शिशिर समय एष श्रेयसेवोऽस्तु नित्यम् ॥"

[२७-८-५० को आकाशवाणी से प्रसारित वार्ता]

१६. संस्कृत-साहित्य में वसन्त-श्री

हमारे सामाजिक जीवन को सरस बनाने में ऋतुओं का विशेष हाथ है। सावन की रिमझिम, अगहन का गुलाबी जाड़ा, फागुन की मस्त बयार—इनसे जीवन में उल्लास और मिठास का अनुभव होता है। यही कारण है कि इन प्रसङ्गों का संस्कृत-साहित्य में प्रभूत वर्णन मिलता है।

संस्कृत-साहित्य में वसन्त को ऋतुराज कहा गया है। इसका विशेष कारण है। शीतकाल की कड़क सर्दी के बाद जब सूर्य की किरणों में उष्णता आनी प्रारम्भ होती है, वृक्षों और लताओं का पतझड़ समाप्त होकर उनमें नये-नये पल्लव आने शुरू होते हैं; तब वातावरण में एक नव-चेतना का सञ्चार होता है। प्रकृति एक नया परिधान पहनती है। यत्र-तत्र-सर्वत्र आशा, स्फूर्ति और जागरण का संदेश मिलता है। हममें रसग्राहिणी वृत्ति उद्‌बुद्ध हो उठती है। ऐसे परमानन्ददायक काल को 'ऋतुराज वसन्त' कहना ठीक ही है।

वसन्त शब्द वस् धातु से बना है, जिसका अर्थ है शोभित होना, चमकना। प्रातःकाल के प्रथम प्रकाश को 'उषा' नाम दिया जाता है। यह उषा शब्द भी इसी वस् धातु से बना है। शीतकाल के निष्प्राण प्रकाश में जब चेतना का प्रकाश होता है, तब १२ मासवाले एक वर्ष के जीवन में रात्रि का अन्त और प्रभात का प्रारम्भ होता है। जैसे दिवस के प्रथम प्रकाश-काल को उषा कहते हैं, वैसे ही बारहमासा वर्ष के नूतन प्रारम्भ को 'वसन्त' कहा जाता है। दक्षिणायन से उत्तरायण में सूर्य के आते ही वसन्त के प्रारम्भ का हमें अनुभव होने लगता है। इस सुखमय और आनन्ददायक काल की महिमा को, हम मकर-संक्रान्ति या वसन्त पञ्चमी के उत्सव में, मूर्तस्वरूप देते हैं। वसन्त पञ्चमी के उत्सव में चारों ओर आनन्द और हर्ष का वातावरण छा जाता है। वसन्ती रङ्ग के कपड़े पहिन कर बालक-बालिकाएँ मानों खेतों में लहलहाते हुए सरसों और अरहर के पौधों से होड़ लगाती हैं। वसन्तोत्सव में महासरस्वती की पूजा की जाती है। आश्विन के नवरात्र में महाकाली की, कार्तिक की दीपावली में महालक्ष्मी की और माघ की वसन्त पञ्चमी के दिन महासरस्वती की आराधना विश्वशक्ति के लिए त्रिविधरूप की आराधना है। नये वर्ष का प्रारम्भ, महासरस्वती की पूजा से प्रारम्भ करना हमारे पूर्वजों की अपूर्व सूझ का परिचायक है। महाकाली शक्ति की प्रतीक है, महालक्ष्मी समृद्धि की प्रतीक है और महासरस्वती विद्या की प्रतीक है। शक्ति और समृद्धि की अपेक्षा विद्या या ज्ञान को प्रधानता देना यह सिद्ध करना है कि भारतवर्ष की संस्कृति में भौतिक शक्ति और धन का माहात्म्य वहीं तक है, जहाँ तक वे ज्ञान या विद्या के आधिपत्य में हैं। विवेक-रहित बल और धन

की वृद्धि से जगत का कल्याण नहीं हो सकता। इस वसन्त पञ्चमी के दिन महासरस्वती की पूजा कर हम विश्वकल्याण के इसी चिरन्तन सत्य का स्मरण करते हैं।

यह हुआ वसन्त ऋतु का सांस्कृतिक महत्त्व। अब इसके साहित्यिक महत्व को देखिये।

संस्कृत-साहित्य में हमें पदे-पदे वसन्त-शोभा का सजीव वर्णन मिलता है। विभिन्न ऋतुओं के मनोहर वर्णन के लिए कवि कुलगुरु कालिदास का "ऋतुसंहार" प्रसिद्ध है। कालिदास की कवित्व-प्रतिभा की प्रथम झलक हमें इस ग्रन्थ में मिलती है। अन्य सब ऋतुओं की अपेक्षा अधिक विस्तार से कवि ने वसन्त ऋतु का वर्णन किया है। संस्कृत के अन्य सभी कवियों ने भी कम-ज्यादा मात्रा में वसन्त-शोभा के वर्णन में अपनी-अपनी प्रतिभा का उपयोग किया है। कालिदास कहते हैं कि—

आम्री मञ्जुलमञ्जरी वरशरः सत्किंशुकं यद्धनु-
र्ज्या यस्यालिकुलं कलङ्करहितं छत्रं सितांशुः सितम्।
मत्तेभो मलयानिलः परभृता यद्बन्दिनो लोकजि-
त्सोऽयं वो वितरीतरीतु वितनुर्भद्रं वसन्तान्वितः॥"

अर्थात् वसन्त ऋतु के दिनों में कामदेव का अखण्ड साम्राज्य चारों ओर छा जाता है। स्वयं शरीर-रहित होकर भी वह वसन्त की सहायता से लोकविजयी होने का दावा रखता है। भीनी-भीनी सुगन्ध वाले आम के बौर ही उसके तीखे बाण हैं, पलाशपुष्प या टेसू ही उसका धनुष है, गुनगुनाते हुए भौरों की पांत ही उसके धनुष की डोरी है, मलयाचल में मन्द-मन्द बहता हुआ पवन ही उसका मतवाला हाथी है और मधुर स्वर कोयल ही उसके स्तुतिगायक हैं। ऐसे ऋतुराज की सहायता पाकर यदि कामदेव सारे जगत को काममत्त कर दे तो क्या आश्चर्य? रसिक-जनों को रिझाने के लिए ही तो वीर वसन्त फूले हुए आम्र की मन्जरियों के पैने वाण लेकर अपने धनुष पर भ्रमरों की पाँत की डोरी चढ़ाकर और कोयल की कूक की गर्जना के साथ प्रकृति के मैदान में आ उतरता है। चारों ओर वसन्त के छा जाने पर प्रकृति में क्या-क्या परिवर्तन होते हैं, कवि की वाणी में देखिए—

द्रुमाः सपुष्पाः सलिलं सपद्मं स्त्रियः सकामाः पवनः सुगन्धिः।
सुखाः प्रदोषाः दिवसाश्च रम्याः सर्वं प्रिये चारुतरं वसन्ते॥

आदीप्तवह्निसदृशैर्मरुताऽवधूतैः
सर्वत्र किंशुकवनैः कुसुमावनम्रैः।
सद्यो वसन्तसमयेन समाचितेयं
रक्तांशुका नववधूरिव भाति भूमिः॥

आकम्पयन् कुसुमिताः सहकारशाखाः,
विस्तारयन् परभृतस्य वचांसि दिक्षु।
वायुर्विवाति हृदयानि हरन्नराणां,
नीहारपातविगमात्सुभगो वसन्ते॥

अर्थात् वसन्त के आते ही सब वृक्ष फूलों से लद गए हैं, सरोवरों में कमल खिल उठे हैं; स्त्रियों में काम-विकार जाग उठा है, पवन में सुगन्धि भर गयी है, अब सांझें सुहावनी लगती हैं और दिन भी लुभावने हो गये हैं। सचमुच, सुन्दर वसन्त में सब कुछ सुन्दर ही सुन्दर दिखता है। पृथ्वी की तो इस समय एक अपूर्व शोभा है। वह मानों लाल साड़ी पहिने हुए कोई नई दुलहिन हो, क्योंकि चारों ओर पलाश या ढाक के वृक्ष लाल-लाल फूलों से भर गये हैं और पवन के झोंकों से हिलती हुई पलाश की डालें जलती हुई आग की लपटों के समान झोंके खा रही हैं। वसन्ती पवन की तो कुछ बात ही न पूछिये। मन्जरियों से लदी आम की डालों को हिलाता हुआ, कोयल की कूक को चारों ओर फैलाता हुआ और अब शीतकाल के समान पाला न पड़ने के कारण मीठा-मीठा सुखस्पर्श देता हुआ—वसन्ती पवन लोगों का मन हरता हुआ बह रहा है।

वसन्त की मस्तानी शोभा से प्रभावित होकर नर-नारी तो क्या; पशु-पक्षी, वृक्ष-लता सभी में मस्ती छा जाती है। "कुमारसम्भव" में शिवजी की समाधि भंग करने के लिए जब मदन ने आज्ञा दी कि भगवान् शंकर के तपोवन् में वसन्त-ऋतु अपना पूरा रूप खोलकर छा जाये, तो उस समय चराचर जगत् की हालत देखिये—

"मधु द्विरेफः कुसुमैकपात्रे पपौ प्रियां स्वामनुवर्तमानः।
शृङ्गेण च स्पर्शनिमीलिताक्षीं मृगीमकण्डूयत कृष्णसारः॥
ददौ रसात्पङ्कजरेणुगन्धि गजाय गण्डूषजलं करेणुः।
अर्धोप भुक्तेन बिसेन जायां संभावयामास रथाङ्गनामा॥
गीतान्तरेषु श्रमवारिलेशैः किंचित्समुछ्वासितपत्रलेखम्।
पुष्पासवाघूर्णितनेत्रशोभि प्रियामुखं किं पुरुषश्चुचुम्बे॥
पर्याप्तपुष्पस्तम्बकस्तनाभ्यः स्फुरत्प्रवालौष्ठमनोहराभ्यः।
लतावधूभ्यस्तरवोऽप्यवापुर्विनम्रशाखाभुजबन्धनानि ॥

अर्थात् भ्रमर अपनी प्यारी भ्रमरी के साथ एक ही पुष्प-कटोरी में मकरन्द पीने लगा। काला हरिण अपनी प्रियतमा हरिणी को सींग से खुजलाने लगा; हरिणी भी प्रिय-स्पर्श का सुख लेती हुई आँख मूँदे बैठी रही। उधर हथिनी बड़े प्रेम से कमल के पराग से सुगन्धित जल सूंड से निकाल कर अपने प्रियतम हाथी को पिलाने लगी और चकवा आधी कुतरी हुई कमल की नाल लेकर अपनी प्रियतमा चकवी को भेंट करने लगा। किन्नर लोग गीतों के बीच में अपनी प्रियाओं के मुखों को चूमने लगे। उन किन्नरियों के मुखों पर थकावट के कारण पसीना छा गया था। मुखों पर की गयी कलात्मक चित्रकारी लिप गयी थी और उनके नेत्र, फूलों की मदिरा से मतवाले और सुन्दर दिख रहे थे। इधर वृक्ष भी अपनी झुकी हुई डालियों को फैला-फैलाकर लताओं से लिपटने लगे। उन लताओं का भी सौन्दर्य उस समय निखर उठा था। वे बड़े-बड़े पुष्प-गुच्छों के रूप में अपने स्तनों को और ताम्रवर्ण कोमल किसलयों के रूप में अपने सुन्दर ओष्ठों को हिला-हिलाकर अपना हृदयोल्लास व्यक्त कर रही थीं।

इस प्रचार चारों ओर श्रृङ्गार और सौन्दर्य का साम्राज्य है। वसन्त के इस सौन्दर्य के सामने सुन्दर से सुन्दर कामिनियों की सुन्दरता फीकी नजर आती है। कवि कहता है—

"परभृतकलगीतैर्ह्लादिभिः सद्वचांसि-
स्मितदशनमयूखान्कुन्दपुष्पप्रभाभिः ।
करकिसलयकान्तिं पल्लवैर्विद्रुमाभै-
रुपहसति वसन्तः कामिनीनामिदानीम् ॥"

अर्थात् इस समय वसन्त, जी हुलसाने वाले कोकिल-गीत सुना-सुनाकर, सुन्दरियों की रस भरी बातों की खिल्ली उड़ा रहा है। कुन्द के फूलों की चमक दिखाकर, मुसकान पर चमक उठनेवाली कामिनियों की दन्तावली की हँसी कर रहा है तथा मूँगे जैसी लाल-लाल कोमल पत्तों की ललाई दिखाकर, ललनाओं की लाल और कोमल हथेलियों को लजा रहा है। इसी से तो वसन्त-ऋतु रूपी कामिनी आज अभूतपूर्व श्रृंगार कर रसिकों के सामने आई है। उड़ते हुए भौंरे, खिले हुए तिलक के फूल और प्रातःकाल के सूर्य की लाली से चमकने वाली आम्र-पल्लव की नई कोपलें, ऐसी लगती थीं, मानों वसन्त-ऋतु रूपी कामिनी भौंरे रूपी आंजन लगाकर, माथे पर तिलक-पुष्प का तिलक लगाकर, आम्र किसलयों से अपने ओष्ठ रंग लिए हो। आम की मञ्जरियों को खाने से कोकिल का कण्ठ और भी मीठा हो गया है। अशोक का वृक्ष नीचे से ऊपर तक फूल-पत्तों से लद गया है।

माघकवि के वसन्त-श्री-वर्णन में कवि-कल्पना के साथ-साथ मधुर पदों की सुन्दर छटा भी दृष्टिगोचर होती है—

"नवपलाशपलाशवनं पुरः स्फुटपरागपरागतपङ्कजम्।
मृदुलतान्तलतान्तमलोकयत्स सुरभिं सुरभिं सुमनोहरैः॥
वदनसौरभ लोभपरिभ्रमद् भ्रमरसंभ्रमसंभृतशोभया।
चलितया विदधे कलमेखला कल कलोडल कलोलदृशान्यया॥"

पलाश वृक्षों में नये-नये पलाश अर्थात् पत्ते निकल आये। पंकजों अर्थात् कमलों में पराग खूब भर आया। कोमल लताएँ दिवस की गर्मी में थोड़ी कुम्हलाई-सी दिखाई देने लगी। पुष्पों की सुरभि अर्थात् गन्ध से सारा वातावरण सुरभित हो उठा। मधुपान से सुगन्धित मुखवाली तरुणियों के चारों ओर गन्ध-लुब्ध भ्रमर चक्कर काटने लगे। इससे उनके मुख की शोभा तो अवश्य बढ़ी और ऐसा प्रतीत हुआ कि काले-काले बालों की लटें उनके चन्द्रमुख के चारों ओर बिखर गयी हों। किन्तु साथ ही उनके चौंकने के कारण कटिमेखला की किङ्कणियां भी बज उठीं।

मधुर कोमलकान्त पदावली की दृष्टि से गीतगोविन्द का सरस वसन्त-वर्णन संस्कृत साहित्य में अद्वितीय है।

"ललितलवङ्गलतापरिशीलनकोमलमलयसमीरे ।
मधुकरनिकरकरम्बित कोकिलकूजित कुञ्जकुटीरे॥

स्फुरदतिमुक्तलता परिरम्भण मुकुलितपुलकितचूते।
वृन्दावनविपिनेपरिसरपरिगत यमुनाजलपूते।
विहरति हरिरिह सरस वसन्ते॥"

कोमल पदशय्या, मधुर वर्ण विन्यास और सरसभाव चित्रण से हृत्तंत्री को झंकृत कर देने वाले ऐसे अनेक गीतिकाव्य संस्कृत-साहित्य में भरे पड़े हैं। संस्कृत-भाषा की लोचपन ऐसी रमणीय है कि नवीन-नवीन छन्दों में भी वसन्त-शोभा का वर्णन किया गया है। हिन्दी-कविता का घनाक्षरी छन्द प्रसिद्ध है। इस छन्द में रीतिकालीन हिन्दी कवियों ने रचनाएँ कर हिन्दी-काव्य-जगत् को समृद्ध किया था। उसी छन्द में मथुरानाथ भट्ट द्वारा निबद्ध संस्कृत-भाषा का यह वसन्त-वर्णन सुनिये—

"ललितलताभिनवनायिकाविलासी वर-
वारिजविकासी वनवीथी-विपदन्तोयम्।
वञ्जुलविपिनमौनहन्ता पिकचिन्ताहरः-
मञ्जुलमलयमन्दमारुतैरनन्तोऽयम्।
मञ्जुनाथ महितमीनकेतनमहामंत्री-
मानिनीमनः स्थमानतंत्री मिलदन्तोऽयम्।
सन्तोषयदिन्दुकरदीपितदिगन्तो विद्ध-
विरहिदुरन्तो बत वर्धते वसन्तोऽयम्॥"

× × ×

"सौरभसरससाधुसारससमृद्धिसुखा
सेव्यते सलीलमलिपुञ्जैः पद्मवीथीयम्।
परिमललवलोभनीय ललितलवङ्गलता-
लिङ्गिता चकास्ति किल मञ्जुकुञ्जवीथीयम्।
रम्यतममञ्जुलमहीरुहसुलेखा भाति-
मन्ये कुसुमाकर सुपुण्यपण्यवीथीयम्।
विन्दति विकासमिह कुसुमविकासवहा-
वासकवधूरिव वसन्त वन वीथीयम्॥"

[२०-१-'५३ को आकाशवाणी से प्रसारित वार्ता]

१७. संस्कृत-साहित्य में 'समुद्र'

नील वर्ण, उत्ताल तरङ्ग और अथाह जलराशिपूर्ण समुद्र, अनादि काल से भावुक कवि-हृदयों को प्रभावित करता आया है। ऊपर प्रशान्त और अपरिमेय नीलगगन एवं सामने क्षितिज के छोर तक फैला हुआ, मन्द्र ध्वनियुक्त और प्रक्षुब्ध-तरङ्ग नीलसमुद्र——इन दोनों में साम्य और वैषम्य-मूलक इतना आकर्षण है कि प्रत्येक सहृदय आश्चर्यमुग्ध और आनन्द-विभोर हो जाता है। महाकवि कालिदास कहते हैं कि——

"तांतामवस्थां प्रतिपद्यमानं स्थितं दशव्याप्य दिशोमहिम्ना।
विष्णोरिवास्यानवधारणीयम् ईदृक्तया रूपमियत्तया वा॥"

क्षण-क्षण में बदलते हुए और दशों दिशाओं में व्याप्त समुद्र की महिमा——गुण और परिमाण दोनों की दृष्टि से——कल्पनातीत है। जैसे जगत् के स्रष्टा, रक्षिता और संहर्ता विष्णु भगवान् के विषय में यह नहीं कहा जा सकता कि वे ऐसे और इतने बड़े हैं, उसी प्रकार समुद्र के भी विषय में यह नहीं कहा जा सकता कि वह ऐसा है और इतना बड़ा है। ऋग्वेद से लेकर आजतक संस्कृत के असंख्य कवियों ने समुद्र के सम्बन्ध में अपने उद्‌गार प्रकट किये हैं।

ऋग्वेद का एक मन्त्रद्रष्टा कहता है कि जल के देवता वरुण की दृष्टि में, आकाश में उड़ने वाले पक्षिगण और अथाह जलराशि पर तैरने वाले जहाज और नौकाएँ——ये दोनों भी छिप नहीं सकते। हे देव! वाणिज्य के लिए दूर-विदेश जानेवाले व्यापारी समुद्र के मध्य में निर्विघ्न जाने के लिए तुम्हारी अनन्य निष्ठा से स्तुति करते हैं। कल-कल निनाद करती हुई नदियाँ अपने प्रियतम समुद्र की ओर कामातुरा स्त्री के समान दौड़ी जा रही हैं। एक ऋषि कहता है कि——महामहिम समुद्र अपनी मर्यादा का उल्लंघन कभी नहीं करता। भूतल का सम्पूर्ण जल-समूह समुद्र की परिधि में रहता है। संसार का सारा वाणिज्य और समृद्धि समुद्र की समर्यादस्थिति पर अवलम्बित है। ऐसे सरस्वान् समुद्र की रक्षा के लिए हम लोग प्रार्थना करते हैं——

"यस्य व्रतं पशवो यन्ति सर्वे यस्य व्रते उपतिष्ठन्ति आपः।
यस्य व्रते पुष्टिपतिर्निविष्टस्तं सरस्वन्तमवसे हवामहे॥"

आदिकवि वाल्मीकि का समुद्र-वर्णन, जब क्रुद्ध होकर राम ने समुद्र को दण्ड देने के लिए बाण छोड़े, बड़ा ही सजीव और आकर्षक है——

"तोयवेगः समुद्रस्य समीनमकरो महान्।
स बभूव महाघोरः समारुतरवस्तथा॥
महोर्मिजालचलितः शङ्खजालसमावृतः।
सधूमः परिवृत्तोर्मिः सहसासीन्महोदधिः॥
ऊर्मयः सिन्धुराजस्य सनक्रमकरास्तथा।
विन्ध्यमन्दरसंकाशाः समुत्पेतुः सहस्रशः॥
आघूर्णिततरङ्गौघः संभ्रान्तोरगराक्षसः।
उद्वर्तितमहाग्राहः सघोषो वरुणालयः॥"

इस वर्णन में प्रचण्ड लहरों का गर्जन, जल-जन्तुओं का संक्षोभ, महान जलराशि की उथल-पुथल, भीषण झंझावात और धूमशिखा के समान तरङ्गों का सीधे एकदम ऊपर जाना आदि पढ़ कर हमारे सामने अमेरिका द्वारा प्रशान्त महासागर में ऐटम बम की परीक्षा का दृश्य उपस्थित हो जाता है। कविकुल गुरु कालिदास ने रघुवंश में विमान द्वारा लंका से लौटते हुए राम के मुख से समुद्र का हृदयस्पर्शी वर्णन कराया है—

"वैदेहि पश्यामलयाद्विभक्तं मत्सेतुना फेनिलमम्बुराशिम्।
छायापथेनेव शरत्प्रसन्नम् आकाशमाविष्कृत चारुतारम्॥
गर्भं दधत्यर्कमरीचयोऽस्मात् विवृद्धिमत्राश्नुवते वसूनि।
अबिन्धनं वह्निमसौ बिभर्ति प्रह्लादनं ज्योतिरजन्यनेन॥
मुखार्पणेषु प्रकृतिप्रगल्भाः स्वयं तरङ्गाधरदानदक्षः।
अनन्यसामान्यकलत्रवृत्तिः पिबत्यसौ पाययते च सिन्धूः॥"

हे सीते! इस फेन से भरे हुए समुद्र को तो देखो। मेरे बनाये हुए पुल ने, इसे दो भागों में इस प्रकार विभक्त कर दिया है, जैसे सुन्दर तारों से भरे हुए शरद् ऋतु के खुले आकाश को आकाश-गङ्गा दो भागों में बाँट देती है। सीते! यह समुद्र बड़ा उपयोगी है। इसी में से सूर्य की किरणें, जल खींच-खींच कर पृथ्वी पर बरसाती हैं। इसी में मौक्तिक रत्न उत्पन्न होते हैं। सुखकारी प्रकाश देने वाला चन्द्रमा भी इसी से उत्पन्न होता है। दूसरे लोग तो केवल अधरपान करते हैं, अपना अधर नहीं पिलाते; पर समुद्र इस बात में औरों से बढ़कर है, क्योंकि जब नदियाँ ढीठ होकर अपना मुख इसके सामने बढ़ाती हैं, तब यह बड़ी चतुराई से अपना तरङ्ग रूपी अधर तो उन्हें पिलाता ही है, साथ ही उनका अधर स्वयं पीता है।

"ससत्वमादाय नदीमुखाम्भः संमीलयन्तो विवृताननत्वात्।
अमी शिरोभिस्तिमयः सरन्ध्रैरूर्ध्वं वितन्वन्ति जलप्रवाहान्॥
मातंगनक्रैः सहसोत्पतद्भिः भिन्नान्द्विधा पश्य समुद्रफेनान्।
कपोलसंसर्पितया य एषां व्रजन्ति कर्णक्षण चामरत्वम्॥
प्रवृत्तमात्रेण पयांसि पातुम् आवर्तवेगाद् भ्रमता घनेन।
आभाति भूयिष्ठमयं समुद्रः प्रमथ्यमानो गिरिणेव भूयः॥"

सीते! देखो, ये बड़े-बड़े मगरमच्छ अपना मुँख खोलकर मछलियों सहित समुद्र का जल पी जाते हैं और फिर मुँह बन्द करके अपने सिर के छेदों से जल-धारायें छोड़ने लगते हैं। इन मगरमच्छों के अचानक उठने से समुद्र की फटी हुई फेन को तो देखो। मगरमच्छों के कपोलों पर क्षण भर के लिए लगी हुई यह फेन ऐसी दिखाई देती है; मानों इनके कानों पर चँवर रँगे हुए हों। देखो, काले-काले बादल समुद्र से पानी लेने आये हैं और समुद्र की भँवर के साथ-साथ बड़ी तेजी से चक्कर काट रहे हैं। इस समय यह समुद्र ऐसा जान पड़ रहा है, मानों मन्दराचल फिर इसे मथ रहा हो।

महाकवि माघ का समुद्र के सम्बन्ध में कल्पना-विलास अति-रमणीय है—

"आश्लिष्टभूमिं रसितारमुच्चैर्लोलद्भुजाकारबृहत्तरङ्गम्।
फेनायमानं पतिमापगानाम् असावपस्मारिणमाशशङ्के॥
पीत्वा जलानां निधिनातिगार्ध्याद् वृद्धिं गतेऽप्यात्मनि नैव मान्तीः।
क्षिप्त्वाइवेन्दोः स रुचोऽधिवेलं मुक्तावलीराकलयां चकार॥"

अरे! यह समुद्र तो विचित्र दिखाई पड़ रहा है। मालूम होता है इसे मिर्गी का रोग हो गया है। तभी तो यह अपने को किनारे की जमीन पर बार-बार पटकता है। कँपती हुई भुजाओं के समान अपनी बड़ी-बड़ी तरंगों को ऊपर उठा कर जोर से चिंघारता है। इसके मुख अर्थात् सतह पर फेन के झाग आ गये हैं। कैसा सजीव चित्रण है? कवि ने दूसरे श्लोक में कहा है कि समुद्र के तटपर मोतियों के जाल बिछे हैं? मालूम पड़ता है समुद्र ने लालच के कारण चन्द्रमा की किरणें—पूर्णिमा के दिन—अत्यधिक पी ली थीं। वे अब उसमें समाती नहीं। इसी से समुद्र ने उन्हें वमन कर बाहर फेंक दिया है। सो ये मोती वही चन्द्रमा की किरणें हैं। कैसी कल्पना की उड़ान है।

समुद्र के सम्बन्ध में पुराणों की अमृत-मन्थन कथा सर्वविदित है। मन्थन से जो १४ रत्न निकले, उन्हें देवताओं ने आपस में बाँट लिया। रत्नों के नाम ये हैं—

"लक्ष्मीः कौस्तुभपारिजातकसुरा धन्वन्तरिश्चन्द्रमाः।
गावः कामदुधाः सुरेश्वरगजो रम्भादि देवाङ्गनाः॥
अश्वः सप्तमुखो विषं हरि धनुः शंखोऽमृतं चाम्बुधेः।
रत्नानीह चतुर्दश प्रतिदिनं कुर्वन्तु नो मङ्गलम्॥"

इस प्रकार समुद्र का रत्नाकर नाम सार्थक हुआ। इसका जल इतना खारा है कि कोई इसे पी नहीं सकता। इन्द्र के भय से भागकर मैनाक पर्वत समुद्र में आ छिपा है। समुद्र अपने भीतर अपने शत्रु वडवानल को भी शरण देता है, क्योंकि अगस्त्य मुनि सारे समुद्र को चुल्लू में भरकर पी गये। एवंविध अनेक पौराणिक प्रसिद्धियों के आधार पर संस्कृत के कवियों ने समुद्र को खूब भला-बुरा कहा है। किसी ने प्रशंसा की है तो किसी ने निन्दा। अब कुछ उदाहरण सुनिये—

"रत्नैरापूरितस्यापि मदलेशोऽस्ति नाम्बुधेः।
मुक्ताः कतिपयाः प्राप्य मातङ्गा मदविह्वलाः॥
अधः करोषि रत्नानि मूर्ध्ना धारयसे तृणम्।
दोषस्तवैव जलधे रत्नं रत्नं तृणं तृणम्॥"

समुद्र! तुम धन्य हो, क्योंकि रत्नों से परिपूर्ण होने पर भी तुममें गर्व लेशमात्र भी नहीं है; और ये हाथी एक-दो गजमुक्ता को पाकर कितना मद-विह्वल हो गये हैं। किन्तु दूसरा कवि कहता है कि—हे समुद्र! तुम बड़े अविवेकी हो, रत्न और तृण के मूल्य में भेद तुम्हें मालूम नहीं है। तभी तो रत्नों को नीचे रखते हो और तृणों को वक्षःस्थल पर रखकर सबको दिखाते हो। इसमें तुम्हारा ही अज्ञान प्रकट होता है। रत्नों का कुछ बनता-बिगड़ता नहीं; क्योंकि 'रत्नं रत्नं तृणं तृणम्'।

"याचित्वाम्बुकणांस्त्वदेव जलधौ मौलौ तवैव स्थिताः।
गर्जन्त्यम्बुधरास्तथापि सहसे, नो जातुचित् क्षुभ्यसे॥
सर्वस्वं च हृतं बलात्सुरवरैः, रामेण बद्धस्तथा।
क्रान्तस्त्वं च हनुमता पुनरपि श्रीस्ते तथैवेत्यहो॥"

अर्थात् हे समुद्र! तुम्हारा धैर्य अतुलनीय है। देखो, ये बादल तुमसे जल लेकर तुम्हारे ही ऊपर आकर गरजते हैं, तो भी तुममें क्षोभ का नाम नहीं।.देवताओं ने तुम्हारे रत्न छीन लिए; रामचन्द्र जी ने तुम्हारी छाती पर पुल बाँधा, और तो और उनके दासानुदास हनुमान ने लाँघ कर तुम्हारे गौरव को मिट्टी में मिला दिया। किन्तु वाह रे समुद्र! तुम जैसे के तैसे गम्भीर और शान्त बने रहे। अब निन्दा की बौछार देखिए—

"यद्वीचीभिः स्पृशसि गगनं यच्च पातालमूलं।
रत्नैरुद्दीपयसि पयसा यत्पिधत्से धरित्रीम्॥
धिर्क सर्वं तत्तव जलनिधे यद्विमुच्या श्रुधाराः।
तीरे तीरे ग्रहगरसिकैः अध्वगैरुज्झितोऽसि॥"

हे समुद्र! तुम्हें धिक्कार है, काम बड़े और दर्शन थोड़े। अपनी लहरों से आकाश को छूते हो। अपने चमकते हुए रत्नों से पाताल की जड़ तक को प्रकाशित करते हो। अपनी महान् जलराशि से सारी पृथ्वी को घेरे हुए हो। किन्तु यह सब वृथा है। क्या तुम्हें यह नहीं मालूम कि सैकड़ों यात्री जल पीने की आशा से, तुम्हारे तट पर आते हैं, किन्तु तुम्हें कोसते हुए आँसू बहाकर लौट जाते हैं।

"पीयूषेण कृतार्थिताः दिविषदः लक्ष्म्या हरिः प्रीणितः,
चन्द्रार्धेन विभूषितः पशुपतिः कल्पद्रुमैर्वासवः।
आत्मानं परिमन्थिनामुदधिना किं किं न तेषां कृतं,
तस्यागस्त्यमुनिप्रपीतपयसो नोच्चैः कृतैकाङ्गुलि.॥"

अर्थात् समुद्र की उदारता और त्याग अपूर्व है। अपने को मथने वाले देवताओं के लिए उसने क्या-क्या नहीं किया। उसने अमृत देकर देवताओं को कृतार्थ किया, लक्ष्मी देकर विष्णु को प्रसन्न किया, चन्द्रमा देकर शिवजी को सुन्दर बनाया, इन्द्र को कल्पवृक्ष दिया। किन्तु जब अगस्त्य मुनि समुद्र को चुल्लू भर पानी के समान पीने लगे, तो किसी देवता ने सहायता करना तो दूर रहा, अङ्गुली तक नहीं उठाई। सच है, संकटकाल न कोउ सहारा।

इन्दुमती के स्वयंवर-वर्णन में महाकवि कालिदास जी ने कलिङ्गराज का वैभव दर्शाते हुए कहा है—

उसका राजप्रासाद समुद्र तट पर बसा है। राजमहल की खिड़कियों से समुद्र की कल्लोल करती तरङ्गें स्पष्ट दिखाई पड़ती हैं। रात्रि के अन्तिम प्रहर में समुद्र की मन्द्र ध्वनि से कलिङ्गराज की नींद स्वयं खुल जाती थी। राजा को जगाने के लिए भाट-चारणों के गीत की आवश्यकता नहीं पड़ती। समुद्र-तट पर यह सुख-निवास कितना आकर्षक है। अब श्रोताओं के लिए ऐसे ही सुख-निवास की कामना करते हुए अन्त में हम कालिदास की उसी अमरवाणी को सुनवाते हैं—

"यमात्मनः सद्मनि सन्निकृष्टो मन्द्रध्वनित्याजितयामतूर्यः।
प्रसादवातायनदृश्यवीचिः प्रबोधयत्यर्णव एव सुप्तम्॥"

[१५-३-'५१ को आकाशवाणी से प्रसारित वार्ता]

१८. बुद्ध-चरित में कथा-सौष्ठव और अर्थ-चमत्कार

बुद्ध-चरित के रचयिता अश्वघोष का एक विशिष्ट स्थान है। बौद्धधर्म के प्रसिद्ध दार्शनिक, उसके प्रचारक और उपदेशक तथा संस्कृत-महाकाव्यों के रचयिता इन सभी रूपों में उनकी ख्याति बहुमुखी है। शुष्क दार्शनिकता और सरस कवित्व---ये बहुधा एक साथ नहीं पाए जाते। फिर इन निसर्ग भिन्न प्रवृत्तियों के साथ-साथ अश्वघोष में एक कुशल प्रचारक और उपदेशक की भी प्रतिभा थी। उनके जन्म काल से सैकड़ों वर्ष बाद भी चीनी यात्री ईत्सिंग ने बौद्ध-मठों में अश्वघोष के लोक-प्रचलित गीतों को गाये जाते सुना था। जनश्रुति कहती है कि जब अश्वघोष गायक-गायिकाओं की टोली बनाकर गाजे-बाजे के साथ बौद्धधर्म प्रचार संबंधी मनोहर गीतों को गाते थे, तब सुनने वाली जनमंडली के आनन्द का ठिकाना नहीं रहता था। इसी लोकप्रिय कर्ण मधुर वक्तृत्व और गायन कला के कारण उन्हें अश्वघोष नाम दिया गया था। कहा जाता है कि सम्राट कनिष्क ने नगद ढाई करोड़ मुद्रायें और ढाई करोड़ मुद्राओं के बदले अश्वघोष को पाकर पाटलिपुत्र पर अपनी चढ़ाई रोक दी थी। इस किंवदंती में अश्वघोष की लोकप्रियता और राज दरबार में सम्मानपूर्ण पद का स्पष्ट संकेत मिलता है।

काल की गति विचित्र है। इसके चपेट में बड़े से बड़े लुप्त हो जाते हैं। अश्वघोष के विषय में बौद्ध-धर्म का सम्बन्ध था। फल यह हुआ कि बौद्ध-धर्म के भारतवर्ष से तिरोहित होने पर अश्वघोष के ग्रन्थ भी लुप्त हो गये। जैसे बौद्ध-धर्म अपने जन्म देश भारतवर्ष के बाहर जाकर फैला और यहाँ लुप्तप्राय हुआ, वैसे ही अश्वघोष की कृतियाँ भी भारतवर्ष से अज्ञात हो गईं। वर्तमान युग में अश्वघोष की कृतियों का भारतवर्ष में पुनरुद्धार किया गया है।

संस्कृति में कवित्व की दृष्टि से अश्वघोष की विविध रचनाओं में दो महाकाव्य और तीन नाटक खण्ड प्रकाश में आये हैं। इन महाकाव्यों के नाम बुद्ध-चरित और सौन्दरनन्द हैं। दोनों का विषय बुद्ध-जीवन और बौद्धधर्म का कवित्वमय वर्णन है। बुद्ध-चरित का पाँचवीं शताब्दी में चीनी भाषा में और सातवीं शताब्दी में तिब्बती भाषा में अनुवाद हुआ था। इन विदेशी अनुवादों में बुद्धचरित के २८ सर्ग पाये जाते हैं। किन्तु उपलब्ध मूल संस्कृत में केवल १७ सर्ग पाये जाते हैं। उनमें भी अन्तिम ४ सर्ग १९वीं शताब्दी में अमृतानन्द द्वारा रचे गये हैं, एवं बाकी ९ सर्ग केवल चीनी और तिब्बती अनुवाद में पाये जाते हैं। विधि की यह भी एक विडम्बना है कि आज विदेशी भाषाओं में अनुवाद के आधार पर संस्कृत मूल ग्रन्थ के स्वरूप का अनुमान किया जाता है। बुद्धचरित के प्रस्तुत संक्षिप्त परिचय में अश्वघोष रचित केवल १३ सर्गों का ही आश्रय लिया गया है। इन तेरह सर्गों में बुद्धत्व प्राप्ति के पूर्व की कथा आई है।

जैसा कि ऊपर कहा जा चुका है, बुद्धचरित सम्पूर्ण अर्थ में एक महाकाव्य है। इसमें परम्परागत महाकाव्य के सभी लक्षण पाये जाते हैं। कथा-सौष्ठव और अर्थ-चमत्कार—दोनों दृष्टियों से बुद्ध-चरित में महाकाव्य के गुणों का निर्वाह किया गया है। नामकरण, सर्गबन्ध, वर्णनशैली, वर्ण्यविषय इन सभी पहलुओं से बुद्ध-चरित का महाकाव्यत्व खरा उतरता है, विषय और उद्देश्य धार्मिक होते हुए भी कवि ने पूर्व परम्परा नहीं छोड़ी। महाकाव्योपयोगी सभी विषय जैसे—प्रणय लीला, नारी सौन्दर्य वर्णन, आकर्षक संवाद, युद्धवर्णन आदि इसमें पाये जाते हैं। कवि का काव्य कौशल इतना मँजा हुआ है कि पाठक को महाकाव्य पढ़ने का रसास्वाद निरंतर मिलता रहता है और उसे यह प्रतीत नहीं होता कि काव्यानन्द के साथ उसे बौद्धधर्म सिखाया जा रहा है। यह बात नहीं कि कवि अपने इस प्रचारतंत्र को छिपाता हो। अपने दूसरे महाकाव्य सौन्दरनन्द में कवि स्पष्ट कहता है कि—"मैंने कोई काव्य कौशल या पांडित्य दिखाने के लिये काव्य रचना नहीं की है, किन्तु विषयरत और मोक्ष विमुख लोगों को काव्य के बहाने सत्य का उपदेश करने के लिये काव्य रचा है, जैसे कड़वी दवा को रुचिकर बनाने के लिए शहद मिलायी जाती है, वैसे ही बौद्ध-धर्म और दर्शन को हृदयंगम कराने के लिए सरस काव्य शैली का प्रयोग किया है।" तो भी इसमें सन्देह नहीं कि प्रयोजनान्तर से भी की गई अश्वघोष की काव्य-रचना शतप्रतिशत काव्य रचना है और इसमें पदे-पदे कथा-सौष्ठव और अर्थ-चमत्कार के उदाहरण मिलते हैं।

गौतम बुद्ध के जीवन की उदात्त और रमणीय कहानी एवं अश्वघोष की कविचातुरी—इन दोनों के सम्मिश्रण से बुद्धचरित, संस्कृत वाङमय की एक अग्रगण्य रचना है। कथा के प्रारंभ में ही बुद्ध-जन्म के प्रसंग का उल्लेख करते हुए कवि कहता है—

"ऊरोर्यथौर्वस्य पृथोश्च हस्तान्मान्धातुरिन्द्रप्रतिमस्य मूर्ध्नः।
कक्षीवतश्चैव भुजांसदेशात्तथाविधं तस्य बभूव जन्म॥" (I 10)

प्राचीनकाल में और्व का जन्म माता की जंघा से, महाराज पृथु का हाथ से, इन्द्र के समान प्रतापी मान्धाता का मस्तक से, महर्षि कक्षीवान का कांख से जन्म हुआ था, वैसे ही गौतम बुद्ध का जन्म माता के पार्श्व से हुआ। बालसूर्य के समान दीप्तिमान और पूर्णचन्द्र के समान मनोहर वह नवजात शिशु तुरंत उठ कर सात पग चला और चारों ओर देखकर भविष्य-वाणी की—

"बोधाय जातोऽस्मि जगद्धितार्थमन्त्या भवोत्पत्तिरियं ममेति।
चतुर्दिशं सिंहगतिर्विलोक्य वाणीं च भव्यार्थकरीमुवाच॥" (I 15)

अर्थ—उस सिंहगति ने चारों ओर देखकर भविष्यद्वाणी की—"जगत के हित के लिए ज्ञान अर्जन करने के लिए मैं जन्मा हूँ, संसार में मेरी यह अन्तिम उत्पत्ति है।"

महामहिम व्यक्तित्व के पृथ्वी पर अवतीर्ण होने पर प्रकृति के उल्लास का वर्णन करता हुआ कवि कहता है—

"खात्प्रस्त्रुते चन्द्रमरीतिशुभ्रे द्वे वारिधारे शिशिरोष्णवीर्ये।
शरीरसंस्पर्शसुखान्तराय निपेततुर्मूर्धनि तस्य सौम्ये॥
कलं प्रणेदुः मृगपक्षिणश्च शान्तामुवाहाः सरितो बभूवुः।
दिशः प्रसेदुर्विमले निरभ्रे विहायसे दुन्दुभयो निनेदुः॥" (I 16-26)

चन्द्रमा की किरणों के समान श्वेतवर्ण जलधारायें, एक शीतल और दूसरी गर्म, आकाश से नवजात शिशु के सौम्य मस्तक पर गिरीं। हर्षोल्लास के इस अवसर पर पशु-पक्षी मधुर स्वर से बोल उठे, नदियाँ और झरने नीरव होकर बहने लगे। चारों ओर का वातावरण स्वच्छ हो गया, आकाश मेघरहित हो चमकने लगा और गगन में दुन्दुभियाँ बज उठीं।

इन अलौकिक घटनाओं और विचित्र वातावरण की शिशु की माता पर क्या प्रतिक्रिया हुई, इसका कवि ने बड़ा ही स्वाभाविक चित्रण किया है—

"अमानुषीं तस्य निशम्य शक्तिंमाता प्रकृत्या (करुणार्द्र चित्ता)।
प्रीता च भीता च बभूव देवी शीतोष्णमिश्रेवजलस्य धारा॥" (I-29)

अर्थ—शिशु की माता आनन्द और भय से भर गई मानों वह शीत और गर्म पानी से मिली जल की धारा हो। एक ओर शिशु की अमानुषी शक्ति को देखकर आनन्द हो रहा था, दूसरी ओर माता की स्वाभाविक दुर्बलता से वह भय-विह्वल हो रही थी।

अश्वघोष की भाषा सरल और प्रसाद गुण पूर्ण है। इस विषय में उत्तरकालीन अन्य महाकवियों की तुलना में उनका काव्य कालिदास के समान उच्चकोटि का है। सरल से सरल शब्दों में गूढ़ से गूढ़ भावों को व्यक्त करना उनकी एक अपनी निजी विशेषता है। बुद्ध के अभि-निष्क्रमण (अर्थात् घर त्याग कर चले जाने के बाद) यशोधरा विलाप करती हुई कहती है।

"स मामनाथां सहधर्मचारिणीमपास्य धर्मं यदि कर्तुमिच्छति।
कुतोऽस्य धर्मः सहधर्मचारिणीं विना तपोः यः परिभोक्तुमिच्छति॥
न खल्वियं स्वर्ग सुखाय मे स्पृहा नजज्जनस्यात्मवतोऽपि दुर्लभम्।
स तु प्रियो मामिह वा परत्र वा कथं न जह्यादिति मे मनोरथः॥" (VIII-61-66)

मुझ सहधर्मचारिणी को अनाथ कर वे धर्म करना चाहते हैं। उनको यह नहीं मालूम है कि बिना सहधर्मचारिणी के धर्म और तपस्या अधूरी रहती है। मेरी इच्छा स्वर्ग सुख पाने की नहीं है, क्योंकि किसी भी संयतात्मा के लिये स्वर्ग सुख सुलभ है। मेरा तो केवल यह मनोरथ है कि वे मुझे इस लोक में या परलोक में कभी न छोड़ें। नवजात बालक की ओर निर्देश करती हुई वह कहती है कि मैं अभागिन हो सकती हूँ कि लम्बी-लम्बी आँख और पवित्र मुस्कान वाले मेरे प्रियतम मुझे सदैव के लिए त्याग दें, किन्तु इस अबोध शिशु का क्या अपराध है कि उसे अपने पिता की लाड़ली गोद में खेलने का अवसर न मिले। अहो! मेरे प्रियतम का वाह्य रूप तो बड़ा सुकुमार है, किन्तु उनका मन अत्यन्त कठोर और दारुण है; क्योंकि शत्रुओं को भी हरषाने वाले एवं तुतलाते हुए इस अबोध बालक को वे छोड़ रहे हैं। बनवास के दुखों का वर्णन करती हुई माता गौतमी कहती है—

"सुजातजालावततागुली मृदू निगूढगुल्फौ विसपुष्पकोमलौ।
वनान्तभूमिं कठिनां कथं नु तौ सचक्रमध्यौ चरणौ गमिष्यतः॥
विमानपृष्ठे शयनासनोचितं महार्हवस्त्रागुरुचन्दनार्चितम्।
कथं नु शीतोष्णजलागमेषु तच्छरीरमोजस्वि वने भविष्यति॥
कुलेन सत्वेन बलेन वर्चसा श्रुतेन लक्ष्म्या वयसा च गर्वितः।
प्रदातुमेवाभ्युचितो न याचितुं कथं स भिक्षां परतश्चरिष्यति॥
शुचौ शयित्वा शयने हिरण्मये प्रबोध्यमानो निशि तूर्यनिस्वनैः।
कथं बत स्वप्स्यति सोऽद्य मे व्रती पटैकदेशान्तरिते महीतले॥" (VIII 55-58)

अर्थात्––बुद्ध के मृदुचरण, जिनके तलवे पर सुन्दर रेखाजाल खिंचा हुआ है, जिनकी अँगुलियाँ लम्बी हैं, पादग्रंथियाँ धसी हुई हैं, जिनके मध्यभाग में चक्र है और जो कमल तन्तु या पुष्प के समान कोमल है, ऐसे मृदुचरण कठिन भूमि पर कैसे चलेंगे। राजप्रासाद की छत पर शयन और बैठने से परिचित उनका वह ओजस्वी शरीर, जो बहुमूल्य वस्त्र, चंदन आदि से सुशोभित है, बनवास के जाड़ा और गर्मी और बरसात का दुःख कैसे सह सकेगा। उच्चकुल, बल, तेज, रूप, विद्या, लक्ष्मी और युवावस्था से भूषित उन्हें अन्य लोगों को दान देना उचित है, न कि माँगना, वे दूसरों से कैसे भिक्षा माँगेंगे। जो सोने की शैय्या पर सोता था, जो मंगल ध्वनि से जगाया जाता था, वह आज कपड़े के एक छोर से अपूर्ण ढँकी हुई धरती पर कैसे सो सकेगा।

महाकाव्य की परंपरा के अनुसार बुद्धचरित में कवित्वपूर्ण वर्णन भी आए हैं, सिद्धार्थ को देखने के लिये उत्सुक नारियों की श्रृंगार-रस परिप्लुत उत्सुकता का वर्णन देखिये––

"ततः कुमारः खलु गच्छतीति श्रुत्वा स्त्रियः प्रेष्यजनात्प्रवृत्तिम्।
दिदृक्षया हर्म्यतलानि जग्मुर्जनेन मान्येन कृताभ्यनुज्ञाः॥
प्रासादसोपानतलप्रणादैः कांचीरवैर्नूपुरनिस्वनैश्च।
वित्रासयन्त्यो गृहपक्षिसंघानन्योन्यवेगांश्च समाक्षिपन्त्यः।
परस्परोत्पीडनपिण्डितानां संमर्दसंक्षोभित कुण्डलानाम्॥
तासां तदा सस्वनभूषणानां वातायनेष्वप्रशमो बभूव।
वातायनेभ्यस्तु विनिः सृतानि परस्परायासितकुण्डलानि॥
स्त्रीणां विरेजुर्मुखपंकजानि सक्तानि हर्म्येष्विव पंकजानि॥१९॥ (III 13-19)

अर्थ––"तब कुमार जा रहा है" यह समाचार नौकरों से सुनकर स्त्रियाँ गुरुजन से आज्ञा पाकर, उसे देखने की इच्छा से प्रासाद तल पर गईं। महल के सोपान पर पदतलों के निनाद से, करधनियों के शब्द से और नूपुरों की ध्वनि से घरेलू पक्षियों के झुण्डों को डराती हुई तथा एक दूसरे से वेग पर आक्षेप करती हुई (वे गईं) परस्पर धक्का देती हुई वे इकट्ठी हुईं, एक दूसरे की रगड़ से उनके कुंडल चंचल हुये, उनके गहने बज रहे थे। अतः उस समय खिड़कियों पर अशान्ति हुई। खिड़कियों से निकले हुए स्त्रियों के मुखकमल, जो एक दूसरे के कुंडल को संक्षुब्ध कर रहे थे, ऐसे शोभित हुए जैसे महलों में कमल लगे हों॥१९॥

बुद्ध के मन में कामवासना जागृत करने के उद्देश्य से एक बनिता राजकुमार सिद्धार्थ से कहती है—

"पश्य भर्तश्चितं चूतं कुसुमैर्मधुगन्धिभिः। हेमपंजररुद्धो वा कोकिलो यत्र कूजति॥
अशोको दृश्यतामेष कामिशोकविवर्धनः। रुवन्ति भ्रमरा यत्र दह्यमाना इवाग्निना॥
दृश्यतां स्त्रीषु माहात्म्यं चक्रवाको ह्यसौ जले। पृष्ठतः पैष्यवद्भार्यामनुवर्त्यनुगच्छति॥
(IV 44-45,50)

अर्थ—स्वामिन्, मधु-गन्ध युक्त फूलों से भरे आम को देखिये, जहां कोकिल इस प्रकार निश्चल होकर कूंज रहा है, जैसे सोने के पिंजड़े में बन्द हो॥४४॥

कामियों का शोक बढ़ाने वाले इस अशोक को देखिये, जहां भौंरे इस तरहे गूंज रहे हैं, जैसे आग से जल रहे हों॥४५॥

स्त्रियों का माहात्म्य तो देखिये, वह आज्ञाकारी, चक्रवाक जल में अपनी पत्नी के पीछे-पीछे नौकर के समान जा रहा है॥५०॥

कवि की सूक्ष्मेक्षण शक्ति का परिचय निम्नलिखित अश्ववर्णन से मिलेगा—

"अथ हेमखलीनपूर्णवक्त्रं लघुशय्यास्तरणोपगूढपृष्ठम्।
बलसत्वजवान्वयोपपन्नं स वराश्व तमुपानिनाय भर्त्रे॥७२॥
प्रततत्रिकपुच्छमूलपार्ष्णिं निभृतह्रस्वतनूजपुच्छकर्णम्।
बिनतोन्नतपृष्ठकुक्षिपार्श्वं विपुलप्रोथललाटकट्युरस्कम्॥७३॥)V 72-73)

अर्थ—तब स्वामी के लिए वह उस श्रेष्ठ घोड़े को ले आया, जिसका मुंह सोने की लगाम से भरा था, जिसकी पीठ हलकी पलान व झूल से आलिंगित (ढँकी) थी, जो बल, सत्व, वेग व वंश से युक्त था।

जिसके त्रिक (रीढ़ का निचला भाग), पुच्छ-मूल व पार्ष्णि (एड़ी, पाँव का पिछला भाग) विस्तीर्ण थे, जिसके बाल पुच्छ व कान छोटे तथा निश्क थे, जिसकी पीठ व बगल दबे हुए और उठे हुए थे, जिसकी नाक, ललाट, कमर व छाती विशाल थी।

जैसा कि ऊपर कहा जा चुका है, बुद्धचरित का अन्तिम ध्येय काव्य रचना नहीं; बल्कि बौद्ध धर्मोपदेश है, इसीलिये इसमें जीवन की अनित्यता तथा कष्ट-बहुलता पर बार-बार अत्यन्त चमत्कारपूर्ण सुभाषित पाये जाते हैं। कवि कहता है कि रोग, जरा, मृत्यु को देखकर जो उद्विग्न नहीं होता और स्वस्थ बना रहता है, वह चेतन नहीं अचेतन है, क्योंकि अपने फल और फूलों से अलग होकर जब एक वृक्ष गिरता है या काटा जाता है, तो दूसरे समीपस्थ वृक्ष को कुछ भी हर्ष विषाद नहीं होता।

"यस्तु दृष्ट्वा परं जीर्णं व्याधितं मृतमेव च।
स्वस्थो भवति नोद्विग्नो यथाचेतास्तथैव सः॥
वियुज्यमाने हि तरौ पुष्पैरपि फलैरपि।
पततिं छिद्यमाने वा तरुरन्यो न शोचते॥
(IV 60-61)

अर्थ—जो दूसरे को वृद्ध, रोगी व मृत देखकर स्वस्थ रहता है, उद्विग्न नहीं होता, वह वैसा ही है जैसा कि अचेतन।

क्योंकि फलों और फूलों से अलग होकर जब (एक) वृक्ष गिरता है या काटा जाता है, तब दूसरा वृक्ष शोक नहीं करता है ॥६१॥

कवि ने कहीं-कहीं बड़े चमत्कारपूर्ण ढंग से विषय प्रतिपादन किया है—

"एकं विनिन्ये स जुगोप सप्त सप्तैव तत्याज ररक्ष पंच।
प्राप त्रिवर्गं बुबुधे त्रिवर्गं जज्ञे द्विवर्गं प्रजहौ द्विवर्गम्॥"

(II—41)

अर्थ—उसने एक (अपने) को विनीत किया, सात (राज्य के सात अंगों) की रक्षा की, सात (राजाओं के सात दोषों) का त्याग किया, पांच (पांच उपायों) की रक्षा की, त्रिवर्ग (अर्थ-धर्म-काम) को पाया, त्रिवर्ग (शत्रु मित्र-मध्यस्थ) को समझा, द्विवर्ग (नीति-अनीति) को जाना और द्विवर्ग (काम-क्रोध) को छोड़ा।

शुद्धोधन की जीवन-चर्या का वर्णन करते हुए कवि बड़े सरल ढंग से कहता है—

"तत्याज शस्त्रं विममर्श शास्त्रं शमं सिषेवे नियमं विषेहे।
वशीव कंचिद्विषयं न भेजे पितेव सर्वान्विषयान्ददर्श॥"

(II—52)

अर्थ—शस्त्र छोड़ा, शास्त्र विचारा, शम का सेवन किया, नियम को सहन किया, संयमी के समान किसी विषय का सेवन नहीं किया, पिता के समान सब विषयों (देशों, प्रजासमूह) को देखा।

कवि का एक सुभाषित है—

"काष्ठं हि मथ्नन् लभते हुताशं भूमिं खनन्विन्दति चापि तोयम्।
निर्बन्धिनः किंचन नास्त्यसाध्यं न्यायेन युक्तं च कृतं च सर्वम्॥"

(XIII—60)

अर्थ—काठ को रगड़ने से (आदमी) अग्नि प्राप्त करता है और पृथ्वी को खोदने से जल प्राप्त करता है। हठी (आग्रही) के लिये कुछ भी असाध्य नहीं है। उचित तरीके के साथ करने पर सब कुछ किया जा सकता है।

राजकुमार सिद्धार्थ अपने पिता की आज्ञा मानने को तैयार है, यदि उन्हें इन चारों बातों के लिए निश्चयात्मक आश्वासन प्राप्त हो जाये। उनकी चमत्कार-पूर्ण उक्ति सुनिये—

"न भवेन्मरणाय जीवितं मे विहरेत्स्वास्थ्यमिदं च मे न रोगः।
न च यौवनमाक्षिपेज्जरा मे न च संपत्तिमिमां हरेद्विपत्तिः॥३५॥ (V—35)

अर्थ—मेरा जीवन, मरण के लिये न हो और न रोग मेरे इस स्वास्थ्य का हरण करे और न जरा मेरे यौवन को नष्ट करे और न विपत्ति मेरी इस संपत्ति को हरे।

बुद्धचरित का धर्म-मार्ग मध्यम मार्ग है। इसमें अतिरेकवाद को स्थान नहीं है। 'अति

सर्वत्र वर्जयेत" जहां एक ओर वह संसार सुखों का क्षणभंगुरता दिखाकर उनके अलिप्त रहने का उपदेश देता है, वहां दूसरी ओर यह भी कहता है कि—

"क्षुत्पिपासाश्रमक्लान्तः श्रमादस्वस्थमानसः।
प्राप्नुयान्मनसावाप्यं फलं कथमनिर्वृतः॥
निर्वृतिः प्राप्यते सम्यक् सततेन्द्रियतर्पणात्।
संतर्पितेन्द्रियतया मनः स्वास्थ्यमवाप्यते॥"

(XII—103, 104)

"जो भूख-प्यास व थकावट से ग्रस्त है, थकावट से अस्वस्थचित्त है, अ-सुखी है, वह मन से प्राप्त होनेवाला फल कैसे पायेगा॥१०३॥

इन्द्रियों को निरन्तर तृप्त करने से सुख ठीक-ठीक प्राप्त होता है, इन्द्रियों को अच्छी तरह तृप्त करने से मानसिक स्वास्थ्य प्राप्त होता है॥१०४॥"

इसमें सन्देह नहीं कि बुद्धचरित की रचना में कवि ने उपयोगिता और मनोरंजन दोनों बातों को निरन्तर ध्यान में रखा है। बुद्ध-चरित एक धर्मप्रवण भावुकतापूर्ण कवि हृदय की अनूठी रचना है। तभी तो सातवीं शताब्दी के प्रसिद्ध चीनी यात्री ने कहा था कि बुद्धचरित का भारतवर्ष के पांचों प्रान्तों में पूर्वीय, पश्चिमीय, उत्तरीय, दक्षिणीय और मध्य में तथा साथ ही भारत महासागर के द्वीपों में सर्वव्यापी प्रचार था। जन्म से ब्राह्मण, दीक्षा से बौद्ध, जीवन के पूर्वार्ध में अयोध्या का प्रसिद्ध विद्वान किन्तु उत्तरार्ध में सम्राट कनिष्क की राजसभा का मुकुट अश्वघोष में उस युग के उपदेशक और कलाकार दोनों का अपूर्व समन्वय था।

[३१-३-'५७ को आकाशवाणी से प्रसारित वार्ता]

१९. कालिदास की अमर वाणी

कालिदास संस्कृत-साहित्य के अमर और सर्वश्रेष्ठ कवि हैं। परिष्कृत भाषाशैली, मधुर पदशय्या, आकर्षक कल्पना, हृदय-ग्राही चरित्रचित्रण, पात्रों की कलापूर्ण सृष्टि, मानव-जीवन और समाज की मौलिक समस्याओं पर पारदर्शी विचार, मानव और प्रकृति के बीच में एकात्मता का सहानुभूतिपूर्ण निरीक्षण—इन सभी दृष्टियों से कालिदास का नाम कवि-संसार में अमर है। 'मधुर-कोमल-कान्त पदावली' के प्रसिद्ध कवि जयदेव ने कालिदास को 'कविकुलगुरु' की उपाधि देकर उनकी सर्वमान्य सर्वश्रेष्ठता का निर्देश किया है।

कालिदास का जन्म भारत के राष्ट्रीय इतिहास के एक महत्वपूर्ण युग में हुआ था। विदेशीय आक्रामकों का पतन और भारतीय-संस्कृति का पुनरुत्थान—इस युग की विशेषताएँ थीं। भारत सम्राट् विक्रमादित्य के उदय के साथ भारतीय राष्ट्र को अपूर्व तेज मिला और भारतीय-संस्कृति तथा सभ्यता के उदात्त तत्त्वों ने पुनः प्रतिष्ठालाभ कर देश का मुख उज्ज्वल किया। स्वतंत्रता की लहर से देश में स्फूर्ति का संचार होने से प्रत्येक क्षेत्र में प्रतिभा को आश्रय मिला। कवियों और विद्वानों ने मुक्त रूप से अपनी प्रतिभा का उपयोग राष्ट्र का गुणगान करने और संस्कृति को सप्राण बनाने में किया। इस स्वतंत्र वातावरण की पार्श्वभूमि में कालिदास की जन्मजात प्रतिभा को सुअवसर और प्रोत्साहन मिला और उन्होंने अपने काव्य और नाटकों के द्वारा सृष्टि के अनुपम सौन्दर्य का, मानव-जीवन की उदात्त भावना का और लोककल्याण की मंगल कामना का सुंदर परिचय लोगों को कराया।

कालिदास भारत के राष्ट्रीय कवि हैं। वे 'अखण्ड' भारत के उपासक थे। उनकी कल्पना में भारत देश हिमालय से कन्याकुमारी और कामरूप से कच्छ तक एक नगर के समान अखण्ड-नीय भौगोलि भूखण्ड है। उत्तर के नगाधिराज हिमालय के समान ही उन्होंने दक्षिण के 'महोर्मिविस्फुर्जथु' और भारतीय महासागर का भी सजीव वर्णन किया है। कालिदास की दृष्टि में भारतभूमि प्रकृति की दो विशाल सुंदरताओं—नगराज और महासागर—से घिरी है। कालिदास का हिमालय पृथिवी के मानदंड की तरह ब्रह्मदेश से बलूचिस्तान तक स्थित है। अतः भारतवृत्त के उत्तरार्द्धगोलक की परिधि हिमालय और दक्षिणार्द्धगोलक की परिधि समुद्रवेला है। इस प्रकार पर्वतराज हिमालय और रत्नाकर-महोदधि से परिवेष्टित भारत देश कालिदास की कल्पना में एकछत्र साम्राज्य है।

कालिदास के काल की शासन-व्यवस्था आदर्श प्रजातंत्र राजसत्ता थी। इसी वैधानिक राजसत्ता का चित्रण कालिदास के ग्रंथों में पाया जाता है। कालिदास के नृप आदर्श शासक

थे। अपने वैयक्तिक सुख-दुःख की अपेक्षा न करके वे निरंतर लोक-कल्याण का चिन्तन करते थे। 'स्वसुखनिरभिलाष' होने से वे राजा नहीं, राजर्षि थे। प्रजा का रञ्जन करने से वे राजा थे, राज करने से नहीं। देश की सारी प्रजा संतुष्ट थी--यहाँ तक कि उनमें हरएक व्यक्ति यही समझता था कि राजा मुझे ही सबसे अधिक मानते हैं। प्रजा का शिक्षण, रक्षण और पालन करना--राजा का उत्तरदायित्व था। प्रजा से कर उसके ही कल्याण के लिये लिया जाता था। ऊँच और नीच सभी न्याय्य मार्ग से चलते थे। कालिदास की भारतभूमि 'राजन्वती' (सुशासित) थी, राजवती (केवल मामूली तौर से शासित) नहीं थी। प्रजा के प्रति राजा का व्यवहार समशीतोष्ण था; न आवश्यकता से अधिक उग्र, न अधिक नम्र। गुणी और सुशील होने से राजकुमार युवराज बनाया जाता था, केवल ज्येष्ठ होने से नहीं। युवराज की शारीरिक और मानसिक-शिक्षा पर विशेष ध्यान दिया जाता था। दर्शन, धर्मशास्त्र और राजनीति पढ़ना उनके लिये अनिवार्य था। राजा मंत्रियों की सहायता और परामर्श से शासन करते थे। अतः उनका शासन निरंकुश नहीं था। राजा के विलासी और अयोग्य ठहरने पर मंत्रिगण शासन अपने हाथ में ले लेते थे। सारांश यह कि लोककल्याणप्रवण राजसत्ता (Benevolent Monarchy) कालिदास की दृष्टि में आदर्श व्यवस्था थी। प्रजा के सुख और शांति के लिए इस व्यवस्था का महत्व आज बीसवीं शताब्दी में भी अमर है।

कालिदास सुलझे हुए विचार के कवि हैं। जीवन की विषम समस्याओं पर गम्भीर अनुशीलन के बाद वे एक ऐसे निष्कर्ष पर पहुँचे थे, जिसका अनुसरण करने से मानव का ऐहिक जीवन आदर्श बन सकता है। इस संबंध में भारतीय-संस्कृति की विशेषता--समन्वय भावना--के चिरंतन सत्य का वे साक्षात्कार कर चुके थे। शैशव काल में विद्या का अभ्यास, युवावस्था में विषयभोग तथा वृद्धावस्था में मुनियों का-सा सरल जीवन बिताना कालिदास के संसार में आदर्श जीवन है। उनके आदर्श जीवन की धारणा में भोग और त्याग--दोनों का समय-भेद से समान स्थान है। सुख और दुःख को चक्रनेमिक्रम की तरह क्षणिक मानकर अनासक्त भाव से सुखानुभव करना और न्याय-पथ पर रहकर संसार की कठिनाइयों को वीरतापूर्वक झेलना--यही कालिदास का मानवता को अमर संदेश है। विभिन्न धर्मों और मत-मतांतरों में केवल मार्ग की अनेकता है--उन सबका उद्देश्य एक है--यह धार्मिक सहिष्णुता का अमर उपदेश आज भी हम भारतीयों के लिए हितावह और मननीय है। धन्य हैं कवि कालिदास! जिनकी अमर वाणी का परिशीलन कर हम अपने को कृतकृत्य कर सकते हैं।

['किशोर' मई, १९४४ के अंक में प्रकाशित]

२०. कालिदास का सूक्ष्मनिरीक्षण तथा मध्यप्रान्त-विदर्भ का भ्रमण

आज सम्राट् विक्रमादित्य द्वारा प्रचारित विक्रम संवत् की द्विसहस्राब्दी-समाप्ति के उपलक्ष में देशव्यापी समारोह की धूम है। इस अवसर पर महाकवि कालिदास का स्मरण स्वाभाविक है, क्योंकि आश्रयदाता नृप, और राजाश्रित कवि के रूप में विक्रम, और कालिदास की सी जोड़ी, भारतीय साहित्यिक परम्परा में, अश्रुतपूर्व है। विक्रम से कालिदास को, कालिदास से विक्रम को, और विक्रम कालिदास की जोड़ी से संस्कृत भाषा के साहित्यिक वाङमय को अपूर्व शोभा और कीर्ति प्राप्त हुई है। 'कविकुलगुरु' कालिदास के कवित्व का सारा विश्व कायल है। संस्कृत-साहित्य में 'कविकुलगुरु' की उपाधि एक मत से कालिदास को मिली है। उनका परिचय देने के लिये, नाम न लेकर केवल 'कविकुलगुरु' पदवी का ही प्रयोग पर्याप्त है। इस पदवी का प्रयोग करने वाले 'प्रसन्नराघवकार' जयदेव ने कालिदास को 'कविता कामिनी का विलास' कहा है। इससे भी कालिदास की कीर्ति का अन्दाज किया जा सकता है। कालिदास की कवित्व प्रतिभा की ख्याति इतनी अखिल-भारतीय है कि कवि की जन्मभूमि बनने के लिए भारत के अनेक प्रान्त लालायित हैं। सत्य तो यह है कि कालिदास की सूक्ष्म निरीक्षिणी दृष्टि से भारत का कोई प्रांत अछूता नहीं बचा। काश्मीर से कन्याकुमारी तक और कामरूप से कच्छ तक भारत का कोई ऐसा प्रान्त या प्रदेश नहीं कि जहां के विशिष्ट स्थलों का वर्णन या निवासियों के रहन-सहन, वहां की खास पैदावार या भौगोलिक विशेषता का उल्लेख कवि ने अपने ग्रन्थों में कहीं न कहीं न किया हो। यदि एक ओर पृथ्वी के मानदण्ड[१] नगराज हिमालय का वर्णन है (कुमार सम्भव १ सर्ग) तो दूसरी ओर मन्द्रध्वनिपूर्ण और महोर्मि लवणाम्बुराशि का हृदयग्राही वर्णन है। (रघुवंश १३ सर्ग) तमाल तालीवन राजिनीला[२] समुद्रवेला को देख कर भी कवि विन्ध्य पर्वत की उपल-विषम तलहटी में छितराई नर्मदा[३] नदी को या सितासित गङ्गा यमुना सङ्गम को[४] नहीं भूले हैं। बङ्गाल का चावल, कलिङ्ग का नारियल, पूर्वीय घाट की सुपारी, ताम्रपर्णी का मोती, मलय का चन्दन, केरल का खर्जूर, फारस की अंगूरी शराब, वंक्षु प्रदेश का केशर, कम्बोज का अखरोट, हिमालय-प्रदेश की कस्तूरी, गढ़वाल का देवदारु, आसाम का अगर—इन सभी भारत की सीमा के कोने-कोने की वस्तुओं[५] से कालिदास परिचित

---

१. श्लोक १। २. श्लोक १५। ३. मेघ० १९। ४. रघु० १३-५७। ५. रघु ४ सर्ग श्लोक ३७, ४२, ४४, ५०, ५७, ६१, ६७-६९, ७४, ७६, ८१।

थे। बंगाल का नौकाबेड़ा, कलिङ्ग की गजसेना, पारसीकों की अश्वसेना, पर्वतीयों की गोफनों से फेंक कर पत्थर मारने की पद्धति--आदि भिन्न-भिन्न प्रांतों की युद्धकला सम्बन्धी विशेषता[1] से भी कालिदास का परिचय था। केरल-कामिनियों के कलापूर्ण केश प्रसाधन की विशेषता, हूण वनिताओं का कपोल पीट कर शोक-प्रकाशन--आदि देश व्यवहार[2] की बारीक से बारीक बातें भी कालिदास के सूक्ष्मनिरीक्षण में आ गई थीं। संक्षेप में, कालिदास अखिलभारत के प्रतिनिधि कवि हैं, और उन्हें विशिष्ट प्रांतीय मानना उनकी सर्वतोगामी प्रतिभा का अनादर करना है। भारत का प्रत्येक प्रान्त कवि में आत्मीयता का अनुभव करता है। प्रत्येक कालिदासाभिमानी साहित्यिक के हृदय में यह जिज्ञासा स्वाभाविक है कि, महाकवि की लेखनी ने उसके प्रान्त के सम्बन्ध में क्या लिखा है। यहां मध्यप्रान्त-विदर्भ के सम्बन्ध में कालिदास के उल्लेखों का निर्देश कर कालिदास की आँख से मध्यप्रान्त-विदर्भ की क्षिप्र-यात्रा करने का विचार है।

कालिदास के ग्रन्थों में तीन ऐसे प्रसङ्ग आये हैं। जिनमें कवि ने पाठकों को सिंहावलोकन के तौर पर समस्त भारत की सैर कराई है, और भिन्न-भिन्न प्रान्तों का चलता चित्रण किया है। रघुवंश के दिग्विजय वर्णन में (४ सर्ग) सम्पूर्ण भारत की गोल यात्रा (Round tour) की गई है। उसमें बंगाल से प्रारम्भ कर दिग्विजयी-रघु उड़ीसा होते हुये कलिङ्ग पहुंचते हैं, और वहां से समुद्र के किनारे-किनारे दक्षिण भारत में जाते हैं। इस प्रसङ्ग में मध्य-प्रांत-विदर्भ दाहिने हाथ पर छूट जाता है। दक्षिण भारत की विजय कर रघु पश्चिम घाट के मार्ग से कोंकण और नासिक होते हुए फ़ारस की ओर बढ़ जाते हैं। इस अवसर पर भी मध्य-प्रान्त-विदर्भ उनके दाहिने हाथ पर रह जाता है। इस प्रकार हम देखते हैं कि 'बायीं ओर रहो' (Keep to the left) के नियम से भारत की दक्षिणानुगत प्रदक्षिणा में भौगोलिक मध्यस्थिति के कारण, मध्यप्रान्त-विदर्भ का उल्लेख नहीं आ सका है। दूसरा प्रसङ्ग भगवान् रामचन्द्र की लंका से अयोध्या की विमान यात्रा का वर्णन है (रघुवंश १३ सर्ग)। सच पूछा जाय तो विमान मार्ग में स्थित प्रदेशों में, भौगोलिक स्थिति के कारण, मध्यप्रान्त-विदर्भ का उल्लेख आवश्यक होना चाहिये। किन्तु इस प्रसंग में भी हम देखते हैं कि श्री रामचन्द्र जी का विमान जनस्थान पम्पासर, पञ्चवटी होता हुआ चित्रकूट जा पहुँचता है। पञ्चवटी और चित्रकूट के बीच के स्थलों में जिन आश्रमों का उल्लेख है, वे सम्भवतः विदर्भ और मध्यप्रान्त के उत्तरीय भागों में स्थित रहे होंगे। सतपुड़ा और विन्ध्यपर्वत के इस प्रकृति-शोभा पूर्ण अरण्य प्रदेश में आश्रमों की बहुलता स्वाभाविक है। रावण वध के अनन्तर राक्षसों का भय न रहने से ऋषिगण निश्चित होकर इन आश्रमों में तपस्या करते थे। इन ऋषियों में सर्व प्रथम अगस्त्य का नाम स्मरणीय है, जिन्होंने केवल भ्रूभंग से राजा नहुष को इन्द्र पद से नीचे गिराया था।[3] इसके बाद शातकर्णि नामक ऋषि का उल्लेख आया है। मृगछौने की तरह अबोध और दर्भाङ्कुर खाकर जीने वाले इन ऋषि की कठिन तपस्या से डरकर इन्द्र ने इन्हें पञ्चाप्सरस्तीर्थ में विलासमय जीवन के चरम

---

१. रघु० ४ सर्ग, श्लोक ३६, ४०, ६२, ७७। २. रघु० ४ सर्ग, श्लोक ५४, ६८। ३. रघु० १३ सर्ग, श्लोक ३६।

सुख-भोग की प्रभूत सामग्री देकर, अपने पद की रक्षा की थी।[1] आगे चल कर पञ्चाग्नि तपस्वी दान्त-चरित सुतीक्ष्ण-ऋषि की उस घोर तपस्या का उल्लेख है; जिसके भंग करने में इन्द्र प्रेषित अप्सराओं के अर्ध नग्न शरीर और सस्मित-दृष्टि क्षेप भी व्यर्थ सिद्ध हुए थे।[2] अन्त में शरभङ्ग नामक ऋषि का वर्णन किया गया है। इन ऋषिवर्य ने प्रतिदिन की समिधाहुति से ऊब कर एक दिन अपने देह की भी आहुति देने में संकोच नहीं किया।[3] इन तपोधन ऋषियों के पवित्र आश्रमों में सात्विक वातावरण विराजता था। अग्निकुण्ड के हव्य गन्ध से आगन्तुकों की आत्मा को शान्ति मिलती थी।[4] इन आश्रमों के घनच्छाय वृक्षों की शीतल छाया तथा भूयिष्ठ फलसम्पदा से मार्ग-क्लान्त अतिथियों को अनायास ही आतिथ्य सत्कार मिलता था।[5] इससे स्पष्ट है कि कालिदास की दृष्टि में मध्यप्रान्त-विदर्भ के उत्तरीय प्रदेशों की ख्याति आर्य धर्मप्रसारक ऋषियों की तपोभूमि के रूप में थी। सम्पूर्ण भारत की सैर का तीसरा प्रसङ्ग, विदर्भ की राजकुमारी इन्दुमती के स्वयम्वर में आये हुए भिन्न-भिन्न नृपों से शासित प्रान्तों का वर्णन है। विदर्भ के शासक ऋथकैशिकेश्वर भोज की राजाओं में बड़ी प्रतिष्ठा थी। विदर्भ-राजकुल से विवाह-सम्बन्ध को भारत-सम्राट् रघु भी 'श्लाघ्य' समझते थे।[6] स्वयंवर में आये नृपों में से एक नृप प्रतीप, मध्यप्रान्त के उत्तर-पश्चिमी कोने पर स्थित अनूप देश के शासक थे। उनके शौर्य और शास्त्र-परिशीलन की कवि ने अच्छी प्रशंसा की है।[7] नर्मदातट पर स्थित उनके राजप्रासाद की जालीदार खिड़कियों से नर्मदा नदी की 'जलवेणि' को देखने के प्रलोभक आकर्षण की ओर राजकुमारी का ध्यान कवि ने विशेषतः आकृष्ट किया है।[8] उनकी राजधानी माहिष्मती के चारों ओर बहने वाली नर्मदा मेखला के समान शोभित होती थी। ओंकारेश्वर मान्धाता के समीप खंडहर के रूप में स्थित माहिष्मती नगरी आज भी उन समृद्ध दिनों की स्मृति हृदय पटल पर अङ्कित कर देती है।

दिग्विजय और विमान यात्रा के वर्णन में मध्यप्रान्त विदर्भ का समुचित निर्देश न करने का कारण स्पष्ट है। प्रथम प्रसंग में कवि को गोल-यात्रा (Round tour) करानी थी, अतः प्रदक्षिणा में मध्यस्थित भाग का छूट जाना अस्वाभाविक नहीं है। दूसरे प्रसङ्ग में विहंगावलोकन है, अतः मार्गस्थ प्रत्येक प्रदेश का निर्देश सम्भव ही नहीं था। तो भी ऋषि-मुनियों की तपोभूमि के रूप में इन प्रदेशों का उल्लेख कम महत्वपूर्ण नहीं है। तीसरा प्रसङ्ग इन्दुमती स्वयंवर है, जो विदर्भ में ही रचा गया था। इस कारण विदर्भ की राजधानी का वर्णन विशेष रूप से कवि ने किया है। विदर्भ की उन दिनों 'सुराज्य' के लिये ख्याति थी।[9] वहाँ की राजधानी की समृद्धि तथा वहाँ राजकुमार 'अज' के लिये बनाये गए राजमण्डप का कवि ने उल्लेख किया[10] है। विदर्भराज के शाही आतिथ्य-सत्कार, राजधानी के प्रासादों की शोभा, पुर-निवासिनी रमणियों की श्रृंगार-प्रसाधना छोड़ कर बारात देखने की वधूवर की अतृप्त आकांक्षा,

---

१. श्लोक ३९। २. श्लोक ४२। ३. श्लोक ४५। ४. श्लोक ३७। ५. श्लोक ४६। ६. रघु० ५ सर्ग, श्लोक ३९-४०। ७. रघु० ६ सर्ग, श्लोक ४१। ८. श्लोक ४३। ९. रघु० ५ सर्ग, श्लोक ६०। १०. श्लोक ६३।

तथा पाणिग्रहण में सस्वेद-रोमाञ्च का कवि ने बड़ा ही हृदयग्राही वर्णन किया[1] है। मालविकाग्नि नाटक में आये उल्लेखों से पता चलता है कि विदर्भ से विदिशा (बेसनगर) की ओर जाने वाले मार्ग में विन्ध्याटवी थी। उसमें विदर्भ मालव की सीमा के निकट विदर्भराज माधवसेन की बहिन 'मालविका' को जंगली डाकू छीन कर ले भागे थे। बाद में वह किसी प्रकार नर्मदा तट पर स्थित अन्तपाल दुर्ग के दुर्गपाल वीरसेन के हाथ में आई। अभिजन अज्ञान होने के कारण वह अनाथ विदर्भकन्या—'मालविका' कहलाई और सौंदर्य और कलात्मक रुचि के कारण विदिशाधिपति अग्निमित्र के अन्तःपुर में भेज दी गई। अपनी अनिंद्य-सुन्दरता और कलापूर्ण-नृत्याभिनय से राजा अग्निमित्र को आकृष्ट कर इस विदर्भ-कन्या ने वहाँ अन्तःपुर की रानियों में वह ईर्षाग्नि भड़का दी, जिसका मार्मिक चित्रण कालिदास ने मालविकाग्निमित्र में बड़ी उत्तमता से किया है और वह कवि की कलाप्रवण-प्रतिभा के सर्वथा अनुरूप है। कालिदास की विदर्भ-प्रियता का दूसरा उदाहरण उनका वैदर्भी रीति का अनुसरण है। विदर्भ में प्रचलित और उसके नाम से ख्यात वैदर्भी-शैली में ग्रन्थ लिखकर कवि सार्वभौम कालिदास ने न केवल स्वयं को अपितु विदर्भ को भी अमर किया है।

एवमेव संस्कृत खण्ड-काव्यों में सर्वश्रेष्ठ मेघदूत में मध्यप्रान्त के अनेक विशिष्ट स्थलों का उल्लेख कर कवि ने मध्यप्रान्त को विशेष गौरव प्रदान किया है। मेघदूत में उल्लिखित 'रामगिरि'[2] नागपुर जिले का रामटेक है, इसमें सन्देह नहीं। 'रामगिरि' कहलाने के लिये चित्रकूट (जिला बाँदा, यू० पी०) और रामगढ़ (सरगुजा रियासत, छत्तीसगढ़) का नाम पहिले लिया जाता था। किन्तु मेघदूत का सूक्ष्म अध्ययन करने से स्पष्ट है कि मेघ का मार्ग, रामटेक से उत्तर को मालक्षेत्र, वहां से थोड़ा पश्चिम फिर उत्तर की ओर, आम्रकूट, उसके बाद दूर-उत्तर में नर्मदा नदी,. . .इस प्रकार का[3] है। अतः नर्मदा के उत्तर में रामगिरि हो ही नहीं सकता। रामगिरि का चित्रकूट या रायगढ़ से और आम्रकूट का अमरकंटक (नर्मदा और शोण का उत्पत्ति स्थल) से सम्बन्ध जोड़ना मेघदूत में उल्लिखित भौगोलिक स्थितियों की ओर आँख मूँदना है। अस्तु, रामटेक में ही कवि का विरही-यक्ष मेघ के द्वारा अलका स्थित अपनी प्रिया को संदेश भेजना चाहता है। रामटेक में आज भी 'कुटज-कुसुमों' की बहुलता और निचुल-वृक्षों की सरसता मन को मुग्ध करती है।[4] रामटेक की पहाड़ी में सर्वोच्च स्थान पर स्थित राममन्दिर के निकट 'सीता नहानी' 'जनकतनया स्नान पुण्योदक'[5] रामगिरि आश्रम की याद दिलाती है। राममन्दिर में मूर्ति के सामने 'रामपदाङ्क' देखकर 'रघुपतिचरणों से अंकित' रामगिरि मेखला[6] की स्मृति आ जाना स्वाभाविक है। राममन्दिर के पीछे स्थित 'राम झरोखा' में 'आषाढस्य प्रथम दिवसे'[7] बैठने से किसी भी साहित्यानुरागी भावुक-जन का चित्त 'अन्यथा वृत्ति'[8] हो सकता है। राममन्दिर से अलग, किन्तु निकट ही सामने लक्ष्मण मन्दिर की स्थिति आज भी उस प्राचीन समय की स्मृति उत्पन्न कर देती है, जब भगवान रामचन्द्र १४ वर्ष बनवास के प्रसंग में सीता

---

१. सर्ग ७ श्लोक ६-१०, २३, २२। २. मेघदूत श्लोक १। ३. श्लोक १४, १६, २९। ४. श्लोक ४, १४। ५. श्लोक १। ६. श्लोक १२। ७. श्लोक २। ८. श्लोक ३।

सहित यहां कुछ दिनों ठहरे थे और लक्ष्मण जी औचित्य की रक्षा करते हुए दम्पती से अलग रहते थे। अतः इसमें आश्चर्य नहीं कि कवि ने एवंविध परम प्राचीन पूत-स्मृति और प्रकृति-रमणीय रामगिरि (रामटेक) को मेघदूत के यक्ष का प्रवास स्थान बनाया। कवि की इसी पुण्य स्मृति की रक्षा के लिये कालिदास-स्मृति-समिति (नागपुर) की ओर से रामटेक में कालिदास स्मारक स्तम्भ बनाने का उपक्रम किया गया है। मेघदूत में रामगिरि के बाद मालक्षेत्र और आम्रकूट, इन दो मध्यप्रान्तस्थ स्थानों का कवि ने उल्लेख किया है। मालक्षेत्र रामटेक के उत्तर और उत्तर-पूर्व में स्थित पठार है, जिसकी ऊँचाई और उर्वरा भूमि 'सीरोत्कर्षण-सुरभि' मालक्षेत्र पर आरोहण[1] करने के कवि-वर्णन का समर्थन करती है। दूसरा स्थल आम्रकूट, मालक्षेत्र से थोड़ा पश्चिम और फिर उत्तर की ओर स्थित होने के कारण, अमरवाड़ा (जिला छिंदवाड़ा) की कोई पहाड़ी होनी चाहिये। अमरवाड़ा में आज भी आम के वृक्षों की अधिकता है और सत-पुड़ा की 'कुंजयुक्त' पहाड़ियाँ[2] बिखरी हुई हैं। आम्रकूट के बाद उत्तर में दूर जाने पर विन्ध्य-पर्वत की उपल विषम-घाटी में वेग से बहने वाली नर्मदा नदी[3] का कवि ने वर्णन किया है। मध्य प्रान्त की परम पवित्र नर्मदा का उल्लेख अन्यत्र भी कालिदास के ग्रन्थों में पाया जाता है। इन्दु-मती के स्वयंवर में जाते समय राजकुमार 'अज' एक रात नर्मदा तट पर ठहरे थे, और दूसरे दिन प्रातः नदी के उस पार से आकर एक जंगली हाथी ने उनकी सेना में खलबली मचा दी थी।[4] यह घटना सम्भवतः जबलपुर के आसपास हुई होगी, क्योंकि प्रयाग से विदर्भ को जानेवाले प्राचीन राजपथ ही आजकल की (प्रयाग-रीवाँ-जबलपुर-सिवनी-नागपुर) सड़क बनाई गई होगी। इस वन्यगज के वर्णन में ऋक्षवान पर्वत (सतपुड़ा) की पहाड़ियों में पाई जाने वाली धातु शिलाओं का उल्लेख[5] कवि की सूक्ष्मदर्शिता का परिचायक है।

महाकवि कालिदास के ग्रन्थों से दिये गये उपरिलिखित मध्य-प्रान्त-विदर्भ की झाँकी से यह स्पष्ट है कि नगराज हिमालय, अम्बुराशि समुद्र और श्रीविशाला उज्जयिनी की भाँति, विदर्भ और रामगिरि ने भी सम्राट् विक्रमादित्य के राजकवि कालिदास के हृदय को आकृष्ट किया था। राजा चक्रवर्ती विक्रमादित्य और कवि चक्रवर्ती कालिदास की पुण्य-स्मृति में आयोजित विक्रम-द्विसहस्राब्दी उत्सव के अवसर पर मध्य-प्रान्त-विदर्भ कृतज्ञता प्रकट करता है।

[विक्रम (उज्जैन) के आश्विन संवत् २००१ के अंक में प्रकाशित]

---

१. श्लोक १६। २. श्लोक १८-१९। ३. श्लोक १९। ४. रघु० ५ सर्ग श्लोक ४२। ५. श्लोक ४४।

२१. कुमारसंभव में जीवन-दर्शन और कला का मांगलिक रूप

कुमारसंभव कविकुलगुरु कालिदास की अमर रचना है। किन्तु यह एक विचित्र संयोग की दुःखावह बात है कि यह रचना अपूर्ण है। उपलब्ध कुमारसम्भव में १७ सर्ग हैं, किन्तु उनमें से प्रथम ८ सर्ग ही कालिदास की कृति हैं, यह आज प्रायः सर्वमान्य मत है। किन्तु न तो इन ८ सर्गों के कुमारसंभव में, और न १७ सर्गों के कुमारसंभव में इस महाकाव्य के नाम की अन्वर्थता है। अष्टसर्गात्मक ग्रन्थ का उपयुक्त नाम 'शिवपार्वतीपरिणय' और १७ सर्गों के ग्रन्थ का उपयुक्त नाम 'तारक विजय' होना चाहिये। तीन प्रसिद्ध नाटक और दो खण्डकाव्य के रचयिता कालिदास के दो महाकाव्य (कुमारसंभव व रघुवंश)—दोनों के दोनों —कैसे अपूर्ण रह गये ? इस प्रश्न का उत्तर चाहे उपलब्ध प्रमाणों के आधार पर वर्तमान युग के समीक्षक न दे पाये हों, किन्तु भारत की साहित्यिक जनश्रुति के पास इसका बड़ा सुन्दर समाधान है। कहते हैं कि शृंगार के पटु कालिदास ने रसानुशीलन के अभिनिवेश में अतिरेक के कारण कुमारसंभव में शिव पार्वती के संबंध को उचित से अधिक पार्थिव रूप देकर कविजनोचित मर्यादा के भंग का अक्षम्य अपराध किया था। इसके लिये उनके समकालीन और परवर्ती समीक्षकों ने उन्हें खूब आड़े हाथ लिया था। इसी से कालिदास ने अपने दूसरे महाकाव्य रघुवंश के प्रारंभ में अपराध प्रमार्जन की दृष्टि से शिवपार्वती संबंध को वाणी और अर्थ का संबंध कहकर उसका उदात्तीकरण और आध्यात्मिक व्याख्या की थी। आज यह निश्चित कहना कठिन है कि कुमारसंभव के अष्टम से बाद के सर्ग लिखे ही नहीं गये या विदग्धमंडली द्वारा तिरस्कृत होकर लुप्त हो गये। अष्टम सर्ग—जिसमें औचित्य भंग किया गया था—समीक्षकों की चर्चा का विषय होने के कारण प्रचलित बना रहा। शृंगार रस के कुसंस्कृत रूप का अवाञ्छनीय और अभद्र प्रदर्शन के कारण यहाँ अष्टम सर्ग को छोड़कर केवल सप्तसर्गात्मक कुमारसंभव में प्रतिबिंबित जीवन-दर्शन का परिचय देना उचित होगा।

कालिदास की कृतियों में कुमारसंभव का एक विशिष्ट स्थान है। इसमें मानव-जीवन की विविध झाँकियों के चित्रण में स्वर्ग और उत्तुंग हिमालय की पृष्ठभूमि है। फलतः यहाँ भूलोक और स्वर्गलोक—दोनों के अभूतपूर्व संगम का आनन्द मिलता है। कुमारसंभव में शिवजी एक ओर भूतपति, समाधिनिष्ठ महायोगी हैं, तो दूसरी ओर अपनी बारात के एक आदर्श दूल्हा भी हैं। नगाधिराज हिमालय एक ओर देवतात्मा, यज्ञांगयोनि और स्थावरात्मा विष्णु है, तो दूसरी ओर एक दुहितृवत्सल, गृहिणी का रुख देखकर काम करने वाला कन्या पिता भी है।

सारांश यह है कि कालिदास के जीवन-दर्शन में विविधता के साथ तथ्य और आदर्श का समन्वय भी है।

कुमारसंभव में जीवन की विविध झाँकियों का मनोग्राही दर्शन है। उनका शब्द-चित्रण कवि की अनुपम कला का परिचायक है। विवाह में बारात के आने पर दूल्हे को देखने के लिए स्त्रियों के मन में जो औत्सुक्य और उत्कंठापूर्ण लालसा जाग उठती है, उसका हृदयग्राही वर्णन सुनिये—

आलोक मार्गं सहसा व्रजन्त्या कयाचिदुद्वेष्टनवान्त माल्यः।
बद्धुं न संभावित एव तावत्करेण रुद्धोऽपि च केशपाशः।।
प्रसाधिकालंबितमग्रपादमाक्षिप्य काचिद्द्रव रागमेव।
उत्सृष्ट लीलागतिरागवाक्षा दलक्तकांकां पदवीं ततान।।

शिवजी की बारात जब पताकाओं और तोरणों से सुशोभित राजमार्ग से राजप्रासाद की ओर चली तो राजपथ के दोनों ओर स्थित प्रासादों की खिड़कियों और छज्जों पर पहुँचने के लिये पुर-सुन्दरियाँ दौड़ पड़ीं। उनमें से एक सुन्दरी, जो अपने केशपाश का शृंगार कर रही थी, वह हड़बड़ाहट में ऐसी दौड़ी कि न केवल बालों में खोंसे हुए माल्यपुष्प गिर पड़े, बल्कि हाथ से पकड़ा हुआ बालों का जूड़ा भी बिखर गया। एक ललना अपने पैरों में दासी से महावर लगवा रही थी, बारात के आ पहुँचने की आवाज़ सुनते ही वह महावरवाला पैर झिटक कर जो भागी तो रास्ते भर में महावर की गीली लकीर बनाती गई।

विलोचनं दक्षिणमंजनेन संभाव्य तद्वञ्चितवामनेत्रा।
तथैव वातायन संनिकर्षं ययौ शलाकामपरां वहन्ती।।
अर्धाचिता सत्वरमुत्थितायाः पदे पदे दुर्निमिते गलन्ती।
कस्याश्चिदासीद्रशना तदानीमंगुष्ठ मूलार्पित सूत्रशेषा।।

एक दूसरी कामिनी अपनी आँखों में आँजन लगा रही थी। एक आँख में आँजन लगाकर वह दूसरी में लगाने वाली ही थी कि बारात आ पहुँची, बस फिर क्या? वह तुरंत हाथ में अंजनशलाका लिये ही खिड़की की ओर दौड़ पड़ी। एक दूसरी सुन्दरी की तो गज़ब की दुर्दशा हुई। वह बारात आई जान कर जो एकदम उठकर जोर से चली तो उसकी आधी गूँथी कमर की मणिमेखला बिखर गई और उसके हर कदम पर दो-चार मणियाँ गिरती गईं और खिड़की तक पहुँचने में उसके पैरों में केवल धागा ही लिपटा मिला, मेखला गायब।

अब एक दूसरा जीवन-चित्र देखिये। शिव जी की बारात जाने को तैयार थी। इतने में देवतागण बधाई देने के लिए दूल्हे के पास पहुँचे। उस समय शिवजी ने उन छोटे-बड़े देवताओं की प्रतिष्ठा का ख्याल रखते हुए विभिन्न प्रकार से उनकी संभावना की। कवि कहता है—

कंपेन मूर्ध्नः शतपत्रयोनिं वाचा हरिं वृत्रहणं स्मितेन।
आलोक मात्रेण सुरानशेषान्संभावयामस यथा प्रधानम्।।

शिवजी ने वृद्ध पितामह ब्रह्मा को सिर झुकाया। विष्णु से पूछा—कहो विष्णु जी! सब आनन्द है न? इन्द्र की ओर देखकर मुस्करा दिये। अन्य देवगणों की ओर स्निग्ध-दृष्टि से देखकर उनका सम्मान किया।

शिव का पार्वती से विवाह होने में सबसे बड़ी कठिनाई यह थी कि शिवजी अपनी पूर्व-पत्नी दक्ष-कन्या सती की अकाल मृत्यु के बाद विमुक्त संग होकर तपस्या में लग गये थे। उन्हें व्याह के लिये राजी करना टेढ़ी खीर थी। इस कार्य में कामदेव की सहायता अपेक्षित थी। इन्द्र ने कामदेव को बुलाया और सहायता माँगी। उस समय कामदेव ने अपने प्रभाव की जो शेखी बघारी, उसे कवि के शब्दों में सुनिये—

केनाभ्यसूया पदकांक्षिणा ते नितान्तदीर्घैर्जनिता तपोभिः।
बद्धश्चिरं तिष्ठतु सुन्दरीणामारेचित भ्रूचतुरैः कटाक्षैः॥
कामेकपत्नीव्रत दुःखशीलां लोलंमनश्चारुतया प्रविष्टाम्।
नितम्बिनीमिच्छसि मुक्तलज्जां कण्ठे स्वयंग्राहनिषक्त बाहुम्॥

हे इन्द्र! जरा मुझे बताओ कि वह कौन ऐसा साहसी है जो दीर्घ तपस्या द्वारा तुम्हारे उच्च पद को प्राप्त करना चाहता है। अभी मैं क्षण भर में ही उसे सुन्दरी अप्सराओं के आकर्षक कटाक्षों से बाँधकर तुम्हारे सामने लाकर खड़ा कर देता हूँ। या कौन ऐसी अभागिन पतिव्रता है जिस पर तुम्हारा चंचल मन चलायमान हो गया है। अभी मैं उसे क्षण भर में ऐसी कामासक्त बना देता हूँ कि वह स्वयं सब लाज-संकोच छोड़कर तुम्हारे गले में अपने हाथ डाल देगी।

कामदेव के जल जाने पर उसकी पत्नी रति ने जो करुण रसपूर्ण विलाप किया है, वह विश्व के साहित्य की एक अपूर्व निधि है। उसके दो-एक नमूने सुनिये :

क्वनु मां त्वदधीनजीवितां विनिकीर्य क्षणभिन्न सौहृदः।
नलिनीं क्षतसेतुबन्धनो जलसंघात इवासि विद्रुतः॥
हृदये वससीति मत्प्रियं यदवोचस्तदवैमि कैतवम्।
उपचार पदं न चेदिदं त्वमनंगः कथमक्षता रतिः॥

वह कहती है कि हे प्रिय! तुम जानते हो कि मेरा जीवन तुम्हीं पर अवलम्बित है। फिर भी तुम सारी पुरानी मित्रता को भूल पर अचानक चल दिये। तुम्हारे इस अचानक प्रयाण से मेरी वही दुर्दशा हुई है, जो बाढ़ के समय बाँध को तोड़कर जलराशि के बाहर निकल जाने पर बेचारी कमलिनी की होती है। हे प्रिय! तुम कहते थे कि प्रिये तुम मेरे हृदय में बसती हो। किन्तु यह सब तुम्हारा ढोंग या दिखावा मात्र था। नहीं तो यह कैसे हो सकता था कि तुम ल कर अनंग याने देहरहित हो गये और तुम्हारे हृदय में बसने वाली मैं वैसे ही हट्टी-कट्टी बनी हूँ।

कुमारसंभव के पञ्चम सर्ग का बटु-पार्वती संवाद एक बड़ा ही रोचक प्रसंग है। पार्वती की परीक्षा लेने के लिए शिव जी एक ब्रह्मचारी का वेष धारण कर आते हैं और शिवजी की ओर से पराङ्मुख करने के लिये पार्वती से कहते हैं—

वपुर्विरूपाक्षमलक्ष्य जन्मता दिगम्बरत्वेन निवेदितं वसु।
वरेषु यद्बाक्त मृगाक्षि मृग्यते तदस्ति किंव्यस्तमपि त्रिलोचने॥
इयं चतेऽन्या पुरतो विडम्बना यदूढया वारणराजहार्यया।
विलोक्य वृद्धोक्षमधिष्ठितं त्वया महाजनः स्मेरमुखो भविष्यति॥

पार्वती! यह तुमने क्या ठान रक्खा है। शिवजी से तुम्हारा विवाह—यह तो एक बड़ी अटपट बात है। बताओ तो! शिवजी में कौन गुण देखकर तुमने उन्हें चुना है? सुन्दर रूप, ऊँचा खान्दान, अच्छी सम्पत्ति—आदि देखकर लोग वर का चुनाव करते हैं। सो इन गुणों का एक साथ रहना तो दूर रहा, इनमें से एक भी गुण शिवजी में है क्या? मस्तक पर तीसरे नेत्र से विकृत उनका चेहरा क्या सुन्दर कहा जा सकता है? उनके माता-पिता का कोई पता न होने से उच्च कुल की तो कोई संभावना ही नहीं है। अच्छी सम्पत्ति का तो इसी से पता चल जाता है कि नंग-धडंग बाबा शिव जी के तन पर एक चिथड़ा भी नहीं है। इतने पर भी हे मृगछौने के समान सुन्दर नेत्रवाली पार्वती! तुमने विषमलोचन शिवजी को क्यों पसंद किया है? यह समझ में नहीं आता। हे पार्वती! तुम अनिंद्य सुन्दरी हो, तुम्हें गजराज का वाहन चाहिए। भला बताओ तो जब तुम इन बेढंगे शिवजी के साथ बूढ़े बल पर चढ़कर बाहर निकलोगी, तो लोग मुस्करायेंगे। उस वक्त तुम्हारी जो विडंबना होगी, उसका तुम्हें कुछ ख्याल है क्या? हे पार्वती! अभी भी समझ जाओ और शिवजी का नाम छोड़ो।

कालिदास की काव्यकला 'कला, कला के लिए' की भित्ति पर आधारित नहीं है। उनकी दृष्टि में वह केवल मनोरंजन की ही वस्तु नहीं है, बल्कि शिवेतर का विनाश और शिव का प्रतिष्ठापन भी उसका विशेष लक्ष्य है। वे कला के 'सत्यं शिवं सुन्दरम्' रूप के उपासक हैं। कला के मांगलिक रूप के पुरस्कर्ता होने के कारण कालिदास की कविता में एक अपूर्व पावित्र्य और संयम का दर्शन होता है। कुमारसंभव में कई ऐसे मनमोहक शब्द-चित्र कालिदास ने खींचे हैं। अपने पिता की अनुमति से शिव जी की सेवा में निरत पार्वती का शब्दचित्र देखिये—

अवचित बलि पुष्पा वेदिसंमार्गदक्षा नियमविधि जलानां बर्हिषां चोपनेत्री।
गिरिश मुपचचार प्रत्यहं सा सुकेशी नियमित परिखेदा तच्छिरश्चन्द्र पादैः॥

पार्वती प्रतिदिन देवपूजा के लिए सुन्दर-सुन्दर पुष्प चुनकर लाती थी। आश्रम की वेदियों को बुहारती थी। नित्यकर्म के लिये जल और कुश लाकर रखती थी। इस प्रकार कठिन परिश्रम कर वह शिव जी की सुविधाओं को जुटाती थी। पार्वती जी की यह सारी थकावट शिव जी के सिर पर विराजित चन्द्रमा की शीतल किरणें हर लेती थीं। इस शब्द-चित्र में कवि ने कितनी खूबी से उपकार के बदले प्रत्युपकार का औचित्य दिखाकर वर्णनीय विषय को एक नैतिक आधार प्रदान किया है।

वसंत के प्रभाव से जब आश्रम के स्थावर और जंगम—सभी श्रृंगार रस से आप्लावित हो रहे थे, तब देवदारु वृक्ष के नीचे शार्दूल चर्म पर वीरासन से बैठे हुए शिवजी के निकट माला रखने के लिए पार्वती गई, तो पुष्पधन्वा कामदेव ने अपना सम्मोहनास्त्र चढ़ाया। उस वक्त शिव तथा पार्वती की मनःस्थिति का एक अपूर्व शब्द-चित्र कालिदास ने खींचा है।

हरस्तु किंचित्परिलुप्तधैर्यश्चन्द्रोदयारम्भ इवाम्बुराशिः।
उमामुखे बिम्बफलाधरोष्ठे व्यापारयामास विलोचनानि॥
विवृण्वती शैलसुतापि भावभंगैः स्फुटद्बालकदम्ब कल्पैः।
साचीकृता चारुतरेण तस्थौ मुखेन पर्यस्त विलोचनेन॥

जब पार्वती ने मंदाकिनी के कमल बीजों से गूँथी माला को अपने ताम्रवर्ण सुकुमार हाथों से शिव जी के सामने लाकर रक्खा तो आहट पाकर निमीलित नयन शिवजी ने अपनी आँखें खोल पार्वती के बिम्बाधर शोभित मुख को देखा तो क्षण भर के लिये वे चंचल-से हो गये और उनका संयम-धैर्य डगमगाता-सा दिखा। पूर्णिमा चन्द्र को देखकर समुद्र की प्रक्षुब्ध जल-राशि के समान उनकी मनःस्थिति हो गई। इधर कोमल शरीरा पार्वती के अंगों में रोमांच के साथ सिहरन-सी उठी। वह अपने मनोगत भाव को छिपा न सकी और अपने भोले मुख को थोड़ा तिरछा कर लजीली आँखों से नीचे पृथ्वी की ओर देखती हुई खड़ी रही। पुरुष और स्त्री के परस्पर सात्विक प्रेम के प्रथम आविर्भाव का इतना सुन्दर शब्द-चित्रण विश्व-साहित्य में मुश्किल से मिलेगा।

काव्यकला का एक ऐसा ही अन्य मांगलिक रूप पञ्चम सर्ग के अन्त में दृष्टिगोचर होता है। शिवनिन्दा करने वाले ब्रह्मचारी की बात का समुचित उत्तर देने के बाद जब पार्वती ने देखा कि ब्रह्मचारी फिर कुछ कहने जा रहा है तो वह तुरंत उठ खड़ी हुई। जल्दी में उसके वल्कल वस्त्र थोड़ा वक्षःस्थल से खिसक गये। उसी वक्त शिवजी अपने असली रूप में प्रकट हो मुसकराते हुए, जाने से रोकने के लिए पार्वती का हाथ पकड़ लिया। उस समय की पार्वती की मनोदशा का कवित्वमयशब्द चित्र देखिये—

तं वीक्ष्य वेपथुमती सरसांगयष्टि- र्निक्षेपणाय पदमुद्धृतमुद्वहन्ती।
मार्गाचलव्यतिकराकुलितेव सिन्धुः, शैलाधिराजतनया न ययौ न तस्थौ॥

जब पार्वती ने अपने सन्मुख चिराभिलषित शिव जी को खड़ा देखा तो सात्विक शृंगार के उद्रेक से वह काँप उठी और शरीर में पसीना आ गया। जाने के लिये उठाये हुए पैर को न वह आगे बढ़ा सकी और न पीछे वापस रख सकी। वहाँ से चले जाने या ठहर जाने की दुविधा में पड़ी हुई शैलाधिराजतनया पार्वती की उपमा कविकुलगुरु कालिदास ने उस पहाड़ी नदी से दी है, जो ढाल की ओर बहती हुई अचानक विशाल शिलाखण्ड से टकरा कर न आगे बढ़ती है और न पीछे ही जाती है। जैसे बहती हुई जलराशि उसी स्थान पर प्रत्येक क्षण अधिकाधिक बढ़ती जाती है, वैसे ही पार्वती के हृदय में भी भावों के उद्रेक का समुद्र बढ़ रहा था। कालिदास अपनी उपमाओं के लिये प्रसिद्ध हैं। उनकी सर्वोत्तम उपमाओं का यह एक मननीय उदाहरण है। इस शिष्ट, संयत और भावपूर्ण शब्दचित्रण में कालिदास की काव्यकला का मांगलिक रूप स्पष्ट भासित होता है। इसी से तो कालिदास को कविताकामिनी का मनोरम विलास कहा है—

"कविकुल गुरुः कालिदासो विलासः।
केषांनैषा कथय कविताकामिनी कौतुकाय॥"

[८ जुलाई, १९५६]

२२. कालिदास का कवि-कौशल : 'उपमा कालिदासस्य'

संस्कृत-साहित्य के आलोचना-शास्त्र की अपनी एक अनूठी विशेषता होती है। एक छोटे से सुभाषित के द्वारा महत्वपूर्ण निष्कर्ष को संक्षेप में कह देना—आलोचना-शास्त्र की हमारे यहाँ की पद्धति है। संस्कृत के प्रसिद्धतम तीन कवियों के विषय में 'उपमा कालिदासस्य भारवेर्थगौरवम्, दण्डिनः पदलालित्यम्' इस श्लोक के द्वारा जो निर्णय दिया गया है, वह संस्कृत-साहित्य की उक्त पद्धति का उत्तम उदाहरण है।

इस कवि-समीक्षा में कालिदास का उल्लेख सर्वप्रथम किया गया है, जो कविकुलगुरु कालिदास के सर्वथा अनुरूप है। कालिदास न केवल सर्वश्रेष्ठ थे, बल्कि उनके बाद द्वितीय स्थान पर भी गिने जाने लायक कोई कवि नहीं हुआ। एक सुभाषित श्लोक में अनामिका-अँगुली के नाम की सार्थकता को कहते हुए एक कवि कहता है—

पुरा कवीनां गणनाप्रसंगे, कनिष्ठिकाधिष्ठितकालिदासा।
अद्यापि तत्तुल्यकवेरभावादनामिका सार्थवती बभूव॥

अर्थात् प्राचीन कवियों में तुलनात्मक-स्थान की विवेचना करते समय नंबर-एक स्थान कालिदास को मिलता था और उनका नाम पहिली अँगुली (छोटी कनिष्ठिका) पर रखा जाता था। किन्तु उनके बाद नम्बर-दो के लायक किसी कवि का नाम नहीं मिलता था। अतः दूसरी अँगुली का नाम अनामिका पड़ा। वास्तव में कालिदास थे भी ऐसे ही। उनके रचे हुए ग्रन्थों की संख्या तथा उनके उत्कृष्ट काव्यगुण, दोनों की दृष्टि से कालिदास का सर्वोत्कृष्ट स्थान सर्व सम्मत है। सरल भाषा, प्रसादगुण युक्त शैली, अभिनव भाव, हृदयग्राही उक्ति-प्रकार—इन सब में कालिदास कविकुल-मूर्धन्य हैं। यहाँ कालिदास की उपमा की उत्कृष्टता का विवेचन करना है।

किसी भी उपमा के विषय में इस बात की उपेक्षा की जाती है कि दी गयी उपमा सर्वांगपूर्ण अर्थात् उपमान, उपमेय, साधारण धर्म, सादृश्यवाचक शब्द—इन चारों तत्त्वों की स्पष्ट झलक हो, विषय की दृष्टि से उपमा अनुरूप हो, सादृश्य का प्रतिपादन सुबोध हो, व्याकरण की दृष्टि से लिङ्ग तथा वचन का भेद न हो—और सबसे बढ़कर उपमा ऐसी हो कि सुनते ही कवि-कर्म का चमत्कार मन को विभोर कर दे। कालिदास की उपमाएँ—न केवल इन गुणों से ओतप्रोत हैं, बल्कि उनकी संख्या भी इतनी ज्यादा है कि कालिदास के ग्रन्थ उपमामय कहे

जा सकते हैं। किसी भी ग्रन्थ के प्रत्येक ३-४ श्लोकों में दो-एक उपमा आनी ही चाहिए। रघुवंश तथा कुमारसंभव—इन दोनों महाकाव्यों का प्रारम्भ ही उपमा से होता है। रघुवंश का प्रथम श्लोक है—वागर्थाविव सम्पृक्तौ वागर्थप्रतिपत्तये. . .शिव-पार्वती के अर्धनारीश्वर रूप की कल्पना कवि, अर्थ और वाणी के अभिन्न सम्बन्ध की ओर निर्देश के द्वारा पाठकों को कराता है। जैसे शब्द और अर्थ, एक दूसरे से अलग नहीं हैं, वैसे शक्ति+शिव अभिन्न हैं। इस उपमा में उपमा के चारों तत्त्व—उपमेय—पार्वतीपरमेश्वरौ, उपमान—वागर्थौ, साधारण धर्म—संपृक्तौ (एक दूसरे से अभिन्न), सादृश्यवाचक शब्द—इव—अलग-अलग विराजमान है। पार्वतीपरमेश्वरौ का शब्दक्रम वागर्थौ में मौजूद है। पार्वतीपरमेश्वरौ में स्त्रीलिङ्ग एवं पुल्लिङ्ग का निर्वाह 'वाक्' एवं 'अर्थ'—इन शब्दों में किया गया है। महाकाव्य को प्रारम्भ करते समय शब्द और अर्थ दोनों के सूपयोग पर समान प्रभुत्व प्राप्ति के लिए समविभक्त अर्धनारीश्वर रूप पार्वतीपरमेश्वर की वन्दना की अनुरूपता के विषय में क्या कहना? ग्रन्थ-प्रारंभ में ही शिव-शक्ति एवं शब्द-अर्थ के सम्बन्ध के दार्शनिक पक्ष को प्रस्तुत कर कवि ने अपनी मूलगामिनी आध्यात्मिक प्रतिभा की अतुलनीय झलक दिखायी है। कुमारसम्भव के प्रथम श्लोक में उत्तर दिशा में स्थित पर्वतराज पवित्र हिमालय की, पृथ्वी के मानदण्ड से 'उपमा' दी है। जो पूर्वसमुद्र से लेकर पश्चिम समुद्र तक भारतवर्ष की उत्तरी सीमा पर इस छोर से लेकर उस छोर तक फैला हुआ है। इस उपमा में भी उपर्युक्त सभी अपेक्षित गुणों का निर्वाह किया गया है। हिमालय को देवतात्मा कहकर तथा उसकी तुलना स्थिर मानदण्ड से कर कवि ने भारतवर्ष की उत्तरी सीमा की निश्चितता और प्रामाणिकता का असन्दिग्ध संकेत किया है। राष्ट्रकवि-कालिदास के इस मत का हमारे राष्ट्र के भौगोलिक इतिहास में विशेष महत्व है।

कालिदास एक विनयशील कवि थे। रघुवंश का प्रारम्भ करते समय अपने विनय-प्रदर्शन में उन्होंने अनूठी उपमा पेश की है। वे कहते हैं—

मन्दः कवियशः प्रार्थी गमिष्याम्युपहास्यताम्।
प्रांशुलभ्ये फले लोभादुद्वाहुरिव वामनः॥

अर्थात् महाकवियों की कीर्ति प्राप्त करने की महत्वाकांक्षा के कारण मुझ मन्दगति की वैसी ही हँसी होगी—जैसे उस बौने की होती है, जो लालच के कारण लम्बे मनुष्य से प्राप्त होने वाले फल को हाथ उठाकर तोड़ने की कोशिश करता है। इस उपमा की खूबी न केवल अनोखी सूझ में है, बल्कि महाकवियों की लम्बे मनुष्य से, फल की कीर्ति से, महत्वाकांक्षा की लालच से एवं अपने को बौने से तुलना करने की सर्वाङ्गपूर्णता में है। साथ ही अद्भुत शक्तिवाले वामनावतार का वामन शब्द से गूढ़ निर्देश कवि के आत्मविश्वास का भी संकेत करता है। तभी तो कवि तुरन्त अगले श्लोक में हीरे की कनी से छेद किये गये मणि में धागा के सहज प्रवेश की बात कहकर कालिदास अपने पूर्ववर्ती कवियों का ऋण मानते हुए अपने प्रयत्न को साधिकार कर्म होने का संकेत करते हैं—अथवा कृत कृत वाग्द्वारे वंशेस्मिन् पूर्व सूरिभिः। मणौ वज्र समुत्कीर्णे सूत्रस्येवास्ति मे गतिः।

कुमारसंभव में पार्वती की परीक्षा थी। बटु-वेषधारी शिव जब अपनी बार-बार निन्दा कर पार्वती का निश्चय न डिगा सके और पार्वती बटु को झिड़ककर वहाँ से जाने लगीं तो शिवजी छद्मवेश त्याग कर एकदम प्रकट हुए और मुसकराते हुए पार्वती का हाथ थामने लगे—उस समय का बड़ा मनोहारी एवं हृदयग्राही वर्णन कालिदास ने किया है :

तं वीक्ष्य वेपथुमती सरसाङ्गयष्टि र्निक्षेपणाय पदमुद्धृतमुद्वहन्ती।
मार्गाचलव्यतिकराकुलितेव सिन्धुः, शैलाधिराजतनया न ययौ न तस्थौ ॥५।८५।

अर्थात् वहाँ शिवजी को अचानक देखकर पार्वती के शरीर में कँपकपी छुट गयी। वे पसीने-पसीने हो गयीं। वहाँ से चले जाने को उठाये हुए अपने पैर को उन्होंने जहाँ का तहाँ रोक लिया, न आगे बढ़ीं, न पीछे हटीं। इस प्रसङ्ग की पूर्ण कल्पना देने के लिए कालिदास ने एक अद्भुत उपमा दी है। वे कहते हैं कि पार्वती की उस समय वैसी ही दशा थी, जैसी उस नदी की होती है जो बीच में एकदम पहाड़ पड़ जाने के कारण न आगे बढ़ पाती है और न पीछे हट सकती है। लजीली पार्वती उठा हुआ पैर न वापस रख सकती थी, साथ ही अपने चिराभिलषित वर को अपने सम्मुख अनुकूल देखने के बाद वह कैसे वहाँ से चले जाने की इच्छा कर सकती थी। इस असमंजस मनोदशा का वर्णन करने में कालिदास ने जो नदी की उपमा दी है, वह वास्तव में उनके उत्कृष्ट कवित्व की परिचायक है।

अब एक मेघदूत की उपमा का सौष्ठव देखिए :

रेवां द्रक्ष्यस्युपलविषमे विन्ध्यपादे विशीर्णाम्।
भक्तिच्छेदैरिव विरचितांभूतिमङ्गे गजस्य ॥—(पूर्वमेघदूत २०)

कृष्णवर्ण विन्ध्यपर्वत की तलहटी में, ऊबड़-खाबड़ शिलाखंडों में से अनेक छोटी-छोटी धाराओं में बिखर कर बहने वाली नर्मदा की उपमा कालिदास ने दीर्घकाय कृष्णवर्ण हाथी के विशाल मस्तक पर सफेद रंग की चित्रित रेखाओं से की है। इस उपमा में प्राकृतिक सौन्दर्य का वर्णन तो है ही, साथ ही कवि की चित्रकला-विषयक परिष्कृत रुचि का भी परिचय मिलता है। इसी तरह की मनोरम, सहज और बोधगम्य उपमाओं के कारण कालिदास की कविता अमर मानी जाती है। 'अभिज्ञान शाकुन्तल' में राजदरबार में स्वयं आई शकुन्तला के विषय में राजा दुष्यन्त की दोलायमान मनोदशा का वर्णन करते हुए कालिदास कहते हैं कि :

इदमुपनतमेवं रूपमक्लिष्ट कान्ति, प्रथमपरिगृहीतं स्यान्न वेत्यव्यवस्यन्।
भ्रमर इव विभाते कुन्दमन्तस्तुषारं, न च खलु परिभोक्तुं नापि शक्नोमि हातुम् ॥—(५।१९)

'राजा दुष्यन्त ठीक-ठीक निश्चय नहीं कर पा रहा है कि इस अनिन्द्य सुन्दरी के साथ जो अपने आप यहाँ आ पहुँची है, उसने कभी गान्धर्व विवाह किया है या नहीं। इस मनःस्थिति के स्पष्टीकरण में कवि उपमा देता है कि जैसे, प्रातःकाल की ओसविन्दु गिरे हुए कुन्द के पुष्प पर भ्रमर न तो बैठने की हिम्मत कर पाता है, न उस श्लाघनीय पुष्प को छोड़ना ही चाहता

है। इसी प्रकार राजा दुष्यन्त भी न तो शकुन्तला को अधर्म के भय से स्वीकार ही कर सकता है, न रसिक और सौन्दर्य-प्रेमी होने के कारण छोड़ ही सकता है।

इस उपमा में आश्रमजीवनानुरूप वनश्री का मार्मिक निरीक्षण तो दृष्टिगोचर होता ही है, साथ ही मानव जगत् एवं पशु-पक्षी जगत् को मनोवैज्ञानिक समदृष्टि के धरातल पर रख तुलना करने की जो महाकवि कालिदास की प्रतिभा है, उसका भी रमणीय आभास मिलता है।

कालिदास की उपमाओं की उत्कृष्टता के कारण ही उन्हें 'दीपशिखा कालिदास' कहा जाता है। इस नामकरण में कालिदास का यह श्लोक उद्धृत किया जाता है:

संचारिणी दीपशिखेव रात्रौ यं यं व्यतीयाय पतिंवरा सा।
नरेन्द्रमार्गाट्ट इव प्रपेदे विवर्णभावं स स भूमिपाल॥—रघुवंश ६।६७।

इन्दुमती के स्वयंवर में दरबार के दोनों ओर बड़े-बड़े राजे-महाराजे इन्दुमती द्वारा चुने जाने की महती लालसा से बैठे हैं। ज्योंही इन्दुमती क्रमशः उनकी ओर बढ़ती है, उनका हृदय आशा से भर जाता है; मुख पर आशापूर्ण उत्सुकता का उल्लास छा जाता है और उनका रंग खिल उठता है। किन्तु ज्योंही इन्दुमती उन्हें पसन्द न कर आगे बढ़ जाती है, उनका मुख फीका पड़ जाता है और उदासी से विवर्ण हो जाता है। इस हृदयग्राही प्रसंग की उपमा कालिदास ने दीपशिखा से दी है, जिसके सामने आने पर राजपथ के विशाल प्रासाद प्रकाश में जगमगा उठते हैं। किन्तु ज्योंही दीपशिखा आगे बढ़ जाती है, वे ही प्रासाद अन्धकार में श्रीहीन हो जाते हैं। इस उपमा का जितना ही बारीकी से निरीक्षण किया जाये, उतनी ही इसकी सुन्दरता निखरती है। बड़े-बड़े राजाओं की राजमहलों से, सुकुमार सौन्दर्यपूर्ण इन्दुमती की दीपशिखा से, सामने आने पर औत्सुक्यजन्य प्रसन्न-भाव का दीपालोक में प्रकाशित होने से, आगे चले जाने पर विफलता के कारण विषण्ण मुख का अन्धकार में श्रीहीनता से उपमा कितनी अच्छी फबती है। इसे सहृदय ही समझ सकते हैं। यह तो रही भाषा-पक्ष की बात। शब्दपक्ष में भी इन्दु-मती को दीपशिखा, राजाओं को नरेन्द्रमार्गाह, विफलता के विषाद को विवर्ण कहकर तथा एक के बाद एक विभिन्न राजाओं की स्थिति परिवर्तन को यं, यं, स, स शब्दों के द्वारा व्यक्त करने में कवि की शब्दचातुरी, वास्तव में सर्वोच्च कोटि की है। संस्कृत-साहित्य के मर्मज्ञ आलोचकों ने इस 'दीप-शिखा' की उपमा के औचित्य से प्रभावित होकर कालिदास को "दीप-शिखा-कालिदास" कहना प्रारम्भ किया। इसीलिए कहा गया है—

'उपमा कालिदासस्य'

[२७-२-'६० को आकाशवाणी से प्रसारित वार्ता]

२३. महाकवि भारवि

संस्कृत-भाषा के काव्य-जगत् में महाकाव्यों की वृहत्त्रयी का पंडित-समाज में विशेष आदर है। इस वृहत्त्रयी अर्थात् तीन बड़े महाकाव्यों में "किरातार्जुनीय" प्रथम गिना जाता है। किरातार्जुनीय महाकाव्य के रचयिता महाकवि भारवि हैं।

जैसे कालिदास अपनी उपमाओं के लिए और दण्डी अपने पदलालित्य के लिए विख्यात हैं, वैसे ही महाकवि भारवि ने अपनी कविता में अर्थगौरव के लिए गौरव प्राप्त किया है। थोड़े शब्दों में बहुत अर्थ का सन्निवेश करना—अर्थगौरव कहाता है। बड़े से बड़े अर्थ को थोड़े से शब्दों के द्वारा प्रकट कर भारवि ने अपनी अनुपम काव्य-कुशलता प्रदर्शित की है। भीम के भाषण की प्रशंसा करते हुए स्वयं भारवि ने जिन गुणों का निर्देश किया है, वे उनकी कविता पर भी सर्वथा लागू होते हैं—

स्फुटता न पदैरपाकृता न च न स्वीकृतमर्थगौरवम्।
रचिता पृथगर्थता गिरां न च सामर्थ्यमपोहितं क्वचित्॥

अर्थात् जिसमें प्रत्येक शब्द का अर्थ स्पष्ट हो, विचारों की पुनरावृत्ति न हो, भाव परस्पर-सम्बद्ध हो और अर्थ-गौरव का सम्यक् पालन हो—उस वाणी-विस्तार को आदर्श कहना चाहिए। 'न चन स्वीकृतमर्थगौरवम्' कहकर भारवि ने अर्थ-गौरव के अस्वीकार को अक्षम्य माना है। संस्कृत-साहित्य की परम्परा-प्राप्त समालोचना में साहित्य-शास्त्रियों ने उत्तम काव्य के सभी उपादेय गुणों की—अलङ्कार-सौष्ठव, पदलालित्य और अर्थ-गौरवादि की—ऊहापोहपूर्वक जाँचकर भारवि की कविता में अर्थगौरव की विशिष्टता का जो निर्देश किया है, वह सर्वथा सत्य और सर्वाभिमत है—'भारवेर्थगौरवम'।

भारवि के जीवन-काल और जन्म-स्थान की भी थोड़ी चर्चा करनी चाहिये। बीजापुर जिला के ऐहोल नामक स्थान में चालुक्यवंशी द्वितीय पुलकेशिन् का शिलालेख पाया गया है। शिलालेख का समय ईसवी सन् ६३४ है। उसमें लिखा है कि उस समय में कालिदास और भारवि की काव्यक्षेत्र में अच्छी कीर्ति थी।

स विजयतां रविकीर्तिः कविताश्रितकालिदासभारविकीर्तिः।

इससे सुस्पष्ट है कि सप्तम शताब्दी के पूर्वार्द्ध में भारवि की अच्छी प्रसिद्धि हो गयी थी। कालिदास के नाम के साथ उनका नाम लिया गया। अतः निःसंकोच कहा जा सकता है

कि संस्कृत-साहित्य में वे चोटी के कवि माने जाते थे। इसी काल का एक दूसरा शिलालेख गंगवंशी राजा दुर्विनीत का मिलता है, जिसमें लिखा है कि भारवि-कृत किरातार्जुनीय के पन्द्रहवें सर्ग पर राजा दुर्विनीत ने एक संस्कृत टीका लिखी थी। किरातार्जुनीय का पन्द्रहवाँ सर्ग सबसे कठिन, अर्थ-गम्भीर तथा श्लेषपूर्ण है। अतः इस सर्वक्लिष्ट सर्ग पर टीका लिखा जाना, भारवि के ग्रन्थ की लोक-प्रियता को सूचित करता है। हाल ही में एक और प्रमाण भारवि-काल का निर्णय करने के लिए उपलब्ध हुआ है। 'अवन्ति सुन्दरी-कथासार' नामक पुस्तक में—जो प्रसिद्ध कवि दण्डी की कृति है—यह लिखा है कि दण्डी के पूर्वजों की चौथी पीढ़ी के समय में भारवि का जन्म हुआ था। उनके पूर्वज, पश्चिमोत्तर प्रदेश (गुजरात) से आकर अचलपुर में आ बसे थे। बरार का एलिचपुर सम्भवतः वही अचलपुर है। भारवि का सम्बन्ध तीन राजघरानों से था—पहिले वे महाराष्ट्र के चालुक्यवंशी विष्णुवर्धन के यहाँ—फिर गंगवंशी दुर्विनीत नामक अपने टीका-रचयिता राजा के दरबार में—और बाद में पल्लव-नरेश सिंहविष्णु की सभा की शोभा बढ़ाते थे। छठीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध में उत्पन्न महाकवि भारवि का तीन विभिन्न प्रान्तों में जाकर राजसम्मान पाना, और अपने ग्रन्थ पर एक साहित्यिक नृप को टीका लेखक के रूप में देखने का सौभाग्य प्राप्त करना—ये ऐसी बातें हैं, जिससे भारवि की काव्य चातुरी और प्रसिद्धि का अनुमान किया जा सकता है।

भारवि की काव्य प्रतिभा सर्वतोमुखी थी। दशम शताब्दी के प्रसिद्ध साहित्य-समालोचक कवि राजशेखर ने लिखा है कि राजा को काव्य तथा शास्त्र की परीक्षा के लिए विद्वत्सभाएँ करनी चाहिए। उज्जयिनी में इसी प्रकार की विद्वानों की सभाएँ होती थीं। ऐसी ही एक सभा में कालिदास की भाँति भारवि की भी उज्जयिनी में परीक्षा की गयी थी।

"इह कालिदास मेण्ठौ अत्रामरसिंहसूरिभारवयः।
हरिचन्द्र चन्द्रगुप्तौ परिक्षिताविह विशालायाम्॥"

इस प्रकार विद्वद्गोष्ठी में परीक्षित और सम्मानित होकर भारवि ने राजदरबारों में विपुल कीर्ति अर्जित की। साथ ही उत्तरकालीन साहित्य-विवेचकों की प्रशस्ति-पुष्पांजलियाँ भी उन्हें मिली। बारहवीं शताब्दी में 'सदुक्ति-कर्णामृत' नामक कविता-संग्रहकार श्रीधरदास ने कहा है : 'प्रकृतिमधुरा भारविगिरः'—अर्थात् भारवि की कविता में स्वाभाविक माधुर्य है। कृष्ण कवि के अनुसार अल्प शब्दों में महान् अर्थ को प्रकाशित करने वाली भारवि की कविता राजमार्ग पर दीप-स्तम्भ के समान अन्य कवियों के लिए आदर्श कविता है। प्रसिद्ध टीकाकार मल्लिनाथ ने भारवि की कविता को नारियल से उपमा दी है और कहा है कि एक बार भीतर पैठ जाने पर खचाखच भरा अजस्र काव्य-रस का आनन्द ही आनन्द मिलता है।

संस्कृत-साहित्य के मार्मिक समालोचकों ने विभिन्न कवियों को उनकी विशिष्ट भाव्य-व्यञ्जना के कारण विशिष्ट नाम दिये हैं कालिदास को दीप-शिखा वाली उत्तम उपमा के कारण 'दीप-शिखा कालिदास' नाम दिया गया है। वैसे ही भारवि का 'आतपत्र भारवि' नाम है; क्योंकि

उन्होंने अपने एक श्लोक में आतपत्र शब्द का प्रयोग कर एक सुन्दर भाव व्यक्त किया है। वह श्लोक यह है–

उत्फुल्लस्थलनलिनीवनादमुष्माद्, उद्भूतः सरसिज सम्भवः परागः।
वात्याभिर्वियति विवर्तितः समन्तादाधत्ते कनकमयातपत्रलक्ष्मीम्॥

वन में स्थलकमल ढेर के ढेर खिले हैं। उनका पराग चारों ओर फैल रहा है। हवा का झोंका उसे उड़ाकर आकाश में फैला रहा है। इस प्रकार आकाश में छाया हुआ पीत पुष्प पराग स्वर्णछत्र के समान दृष्टिगोचर होता है। कितनी अनूठी कल्पना है। 'कनकमय 'आतपत्र' शब्द का प्रयोग इतना सुन्दर हुआ है कि साहित्य-रसिकों ने कवि का नाम 'आतपत्र भारवि' रख दिया है।

भारवि राजनीति के अच्छे पंडित थे। किरातार्जुनीय के द्वितीय सर्ग में भीम और युधिष्ठिर के मुख से उन्होंने आक्रमण-नीति और प्रतीक्षा-नीति—दोनों का अच्छा प्रतिपादन किया है। भीम की इस उक्ति को देखिए—

"ज्वलिनं न हिरण्यरेतसं चयमास्कन्दति भस्मनां जनः।
अभिभूति भयादसूनतः सुखमुज्झन्ति न धाम मानिनः॥"

—आग जब तक जलती रहती है, तब तक किसी की उसके पास जाने की हिम्मत नहीं होती। किन्तु जब आग बुझ जाती है, तब तो सभी राख के ढेर को पैर से कुचलने लगते हैं। इसी प्रकार जब तक मनुष्य में प्रताप या तेज है, तभी तक लोग आदर करते हैं; पर तेज नष्ट हो जाने पर सभी तिरस्कार करना प्रारम्भ कर देते हैं। वीर पुरुष, इसी कारण से अपने तेज की रक्षा करते हैं, वैसा करने में चाहे प्राण भले ही चले जायँ।

एक दूसरे स्थान पर कवि कहता है—

अबन्ध्यकोपस्य विहन्तुरापदां भवन्ति वश्याः स्वयमेव देहिनः।
अमर्षशून्येन जनस्य जन्तुना न जातहार्देन न विद्विषादरः॥

—जीवन में लोगों को वश में करने के लिए यह आवश्यक है कि विघ्नों का सामना करते समय निष्फल कोप न किया जाय अर्थात् सक्रिय और सफल कोप किया जाय। क्योंकि जो मनुष्य अमर्षशून्य और क्रोध-रहित होता है, उसका न तो उसके मित्र आदर करते हैं और न उसके शत्रु ही उसका डर अर्थात् भय मानते हैं। 'न जातहार्देन न विद्विषादरः' में आदरः और दरः का श्लिष्ट प्रयोग कर कितना भाव भर दिया गया है। यह भारवि के 'अर्थगौरव' का एक अच्छा उदाहरण है। अब शान्ति या प्रतीक्षानीति का प्रतिपादन देखिये—

अपनेयमुदेतुमिच्छता तिमिरं रोषमयं धिया पुरः।
अविभिद्य निशाकृतं तमः प्रभया नांशुमताप्युदीयते॥

—उन्नति चाहने वाले पुरुष को उचित है कि सर्वप्रथम वह अपनी विवेक बुद्धि में क्रोध रूपी अन्धकार को दूर करे, क्योंकि रात्रि के अन्धकार को दूर किये बिना सहस्रांशु सूर्य भी तो उदय नहीं होते।

समवृत्तिरुपैति मार्दवं समये यश्च तनोति तिग्मताम्।
अधितिष्ठति लोकमोजसा स विवस्वानिव मेदिनीपतिः॥

—सभी वस्तुएँ समय पर ही अच्छी होती हैं। अतः समयानुसार नीति बनानी चाहिए। कभी मृदु और कभी तीक्ष्ण, समय के अनुसार, होना चाहिए। यही कारण है कि समय-भेद से सूर्य के प्रकाश में तेजी-मंदी हुआ करती है। एक सफल राजनीतिज्ञ शासक के गुणों का वर्णन करते समय भारवि कहते हैं—

स किंसखा साधु न शास्ति योऽधिपं हितान्न यः संशृणुते स किं प्रभु।
सदाऽनुकूलेषु हि कुर्वते रतिं नृपेष्वमात्येषु च सर्वसम्पदः॥
सखीनिव प्रीतियुजोऽनुजीविनः समानमानान् सुहृदश्च बन्धुभिः।
स संततं दर्शयते गतस्मयः कृताधिपत्यामिव साधु बन्धुताम्॥

—मंत्री का कर्तव्य है कि वह हित की बात राजा से अवश्य कहे, नहीं तो वह कुमंत्री कहलाने योग्य है। इसी प्रकार राजा का धर्म है कि वह अपने मंत्रियों की सलाह को अवश्य माने, अन्यथा वह कुराजा कहा जायेगा; क्योंकि राजा और प्रजा दोनों के परस्पर अनुकूल होने पर ही राज्य की स्थिरता होती है। एक सफल शासक का कर्त्तव्य है कि वह कर्मचारियों से ऐसा व्यवहार करे कि वे अपने को शासक का स्नेही मित्र समझें और मित्र अपने को राजा का बन्धु-बान्धव समझें और बन्धु-बान्धव यह समझें कि राज्य पर आधिपत्य उन्हीं का है।

भारवि के महाकाव्य में जहाँ-जहाँ संवाद के प्रसङ्ग आये हैं, वे स्थल काव्य की दृष्टि से अत्युत्तम हैं। प्रथम सर्ग में द्रौपदी का भाषण, द्वितीय सर्ग में भीम-युधिष्ठिर संवाद, एकादश में इन्द्रार्जुन-संवाद ओजस्वी शैली के सर्वोत्कृष्ट निदर्शन हैं। युधिष्ठिर को कोपोदीप्त करने के लिए द्रौपदी कहती है—

"भवादृशेषु प्रमदाजनोदितं भवत्यधिक्षेप इवानुशासनम्।
तथापि वक्तुं व्यवसाययन्ति मां निरस्तनारीसमया दुराधयः॥"

—आप जैसे वीर पुरुष को, मुझ जैसी अबला का कुछ सीख देना—एक प्रकार से आपका अपमान करना-सा होगा। लेकिन मैं लाचार हूँ। मुझ पर स्त्रीदाक्षिण्य के सर्वथा प्रतिकूल ऐसे अपमानपूर्ण और चिन्ताजनक प्रसङ्ग आये हैं कि मुझसे बिना कुछ कहे रहा ही नहीं जाता। आगे चलकर १२ वर्ष के बनवास में भीम, अर्जुन, नकुल और सहदेव की अवीरजनोचित दुर्दशा का करुणामय चित्र खींचने के बाद द्रौपदी कहती है—

"अथ क्षमामेवनिरस्तविक्रमश्चिराय पर्येषि सुखस्य साधनम्।
विहाय लक्ष्मीपतिलक्ष्म कार्मुकं जटाधरः सञ्जुहुधीह पावकम्।।"

—हे युधिष्ठिर ! यदि आप इस समय वीरवृत्ति को त्याग कर क्षमानीति को ही सुख का एकमात्र मार्ग मानते हैं तो यह मेरी विनम्र प्रार्थना है कि आप राजचिह्न धनुष को एक कोने में रख दें और सिर पर जटा बढ़ा कर प्रातः-सायं अग्निकुण्ड में हवन किया करें।

एकादश सर्ग में अर्जुन इन्द्र से कहते हैं—

"न सुखं प्रार्थये नार्थमुदन्वद्वीचिचंचलम्।
नानित्यनाशने' त्रस्यन् विविक्तं ब्रह्मणः पदम्।।"
"प्रमार्ष्टुमयशः पङ्कमिच्छेयं छद्मना कृतम्।
वैधव्यतापितारातिवनितालोचनाम्बुभिः ।"

—हे इन्द्र ! मुझे सुख की चाह नहीं है, क्योंकि सुख तो समुद्र-तरङ्ग के समान चंचल है। मुझे परमपद मोक्ष की भी आकांक्षा नहीं है, क्योंकि मैं संसार की अनित्यता से ऊबा नहीं हूँ। मेरी तो एकमात्र इच्छा यह है कि मैं शीघ्रातिशीघ्र शत्रुओं से छलपूर्वक किये गये अपमान रूपी कीचड़ को वैधव्य से दुःखी शत्रुवनिताओं के आँसुओं से धो डालूँ।

भारवि का किरातार्जुनीय महाकाव्य-परम्परा का अनुयायी है। अतः इसमें महाकाव्य के लक्षणों के अनुरूप पर्वत, ऋतुएँ, उद्यान-विहार, जलक्रीड़ा, युद्धादि का सजीव वर्णन पाया जाता है। शरद् ऋतु का वर्णन देखिए—

"मुखैरसौ विद्रुमभङ्गलोहितैः शिखापिशङ्गीः कलमस्य बिभ्रती।
शुकावलिर्व्यक्तशिरीष कोमला धनुः श्रियं गोत्रभिदोऽनुगच्छति।।"

—शरत्काल में शिरीष के पुष्प की तरह कोमल हरे रंग के शुकों की पंक्ति आकाश में उड़ रही है। इनकी चोंचें मूंगे के समान लाल रंग की हैं। इन चोंचों में शुकों ने पीली-पीली धान की बालियाँ पकड़ रखी है। कवि कहता है कि मानों इन्द्रधनुष आकाश में उड़ रहा है। शुकों की हरी देह, लाल-लाल चोंच, पीली-पीली धान की बालियाँ—कल्पना कीजिए—इन रंगों की मिलावट क्या इन्द्रधनुष से कम सुन्दर है? किरातार्जुनीय के पन्द्रहवें सर्ग में महाकाव्य-परम्परानुसार चित्रकाव्य के हृदयहारी उदाहरण चित्रित किये गये हैं। यह श्लोक सर्वतोभद्र का उदाहरण है—जिसे ६४ कोष्ठक वाली शतरंज-पट्टी में लिखकर ऊपर-नीचे, नीचे-ऊपर, दायें-बायें, बायें-दायें पढ़ने से वही चारों चरण क्रम से आयेंगे—

"देवाकानिनिकावादे, वाहिका स्व स्वकाहिवा।
काकारे भभरे काका, निस्वभव्यव्य भस्वनि।।"

एक श्लोक तो पूरा का पूरा एक ही व्यञ्जन से बना है।

"न नोननुन्नो नुन्नो नो नाना नानानना ननु।
नुन्नोऽनुन्नो ननुन्नेनो नानेना नुन्ननुन्ननुत्।।"

ये उदाहरण भारवि के प्रगाढ़ भाषा-प्रभुत्व को सूचित करते हैं। अर्थ-चमत्कार न होने पर भी कवि ने परम्परा के निर्माण के लिये ये शब्दच्छल किये हैं। किन्तु भारवि की सर्वोत्कृष्ट देन उनके सुभाषित हैं। जो किरातार्जुनीय में पदे-पदे मिलते हैं। इन अर्थपूर्ण सुभाषितों के कारण ही भारवि की कविता अर्थ-गौरवपूर्ण कही जाती है। भारवि के कितने ही नीति-वाक्य संस्कृत-भाषियों की जिह्वा पर नाचते हैं। उनमें से कुछ ये हैं—

(१) **"हितं मनोहारि च दुर्लभं वचः"**
ऐसा वचन, जो हित और मीठा दोनों हो—दुर्लभ है।

(२) **"वरं विरोधोऽपि समं महात्मभिः"**
दुष्टों से मैत्री की अपेक्षा सज्जनों से बैर भी अच्छा है।

(३) **"अहो दुरन्ता बलवद्विरोधिता"**
बलवान् से विरोध करने पर भय का अन्त नहीं है।

(४) **"शमेन सिद्धिं मुनयो न भूभृतः"**
शान्ति का मार्ग मुनियों के लिए है, राजाओं के लिए नहीं।

(५) **"ननु वक्तृविशेषनिस्पृहा गुणगृह्या वचने विपश्चितः"**
विद्वान लोग गुण का आदर करते हैं, व्यक्ति का नहीं।

(६) **अविज्ञातेऽपि बन्धौ हि बलात्प्रह्लादते मनः"**
अपने बन्धु को देखकर—चाहे पहिचानते भी न हों—हृदय में स्नेह-रस फूट पड़ता है।

(७) **"सुलभा रम्यता लोके दुर्लभं हि गुणार्जनम्"**
सुन्दर होना सहज है—किन्तु गुणी होना कठिन है।

(८) **"आयातरम्या विषया पर्यन्तापरितापिनः"**
सांसारिक विषय प्रारम्भ में अच्छे लगते हैं। किन्तु बाद में बहुत कष्ट देते हैं।

(९) **"असन्मैत्री हि दोषाय कूलच्छायेव सेविता"**
नदी तट के वृक्ष की छाया के समान दुष्टों से मैत्री अन्त में धोखा देती है।

ऐसे असंख्योपदेशप्रद अर्थगौरवपूर्ण नीतिवाक्य किरातार्जुनीय में भरे पड़े हैं। लोक-किम्वदन्ती के अनुसार भारवि के एक श्लोक को उनकी पत्नी ने किसी गुणग्राही साहूकार के यहाँ अमानत रख कर अच्छी रकम प्राप्त की थी। वह श्लोक सुनिये—

"सहसा विदधीत न क्रियाम् विवेकः परमापदां पदम्।
वृणते हि विमृश्यकारिणं गुणलुब्धाः स्वयमेव सम्पदः॥"

—बिना सोचे-विचारे कोई कार्य जल्दी में न कर डालना चाहिए। क्योंकि जल्दबाजी का अन्त बुरा होता है। विमर्शपूर्वक कार्य करनेवाले के पास सफलता स्वयं आती है। भारवि के अर्थ-गौरव का यह श्लोक सर्वोत्कृष्ट और सर्वप्रचलित उदाहरण है। सच कहा जाता है—

"सर्वस्य विदितं रम्यं भारवेरर्थगौरवम्"

[-१-८-'५३ को आकाशवाणी से प्रसारित वार्ता]

२४. भवभूति का कारुण्य

मानव जन्म लेते ही रोने लगता है। मानव-शिशु के इस प्रथम कार्य का क्या कारण है? शरीर स्वास्थ्य-शास्त्र के आचार्य चाहे इसे श्वास-प्रक्रिया के लिए आवश्यक समझें, किन्तु भावुकतापूर्ण कवि-हृदय तो इसमें करुण-रस की प्राथमिकता का संकेत देखता है। कौन कह सकता है कि नवजात शिशु के रोदन के पीछे उसकी पूर्व जन्म के प्रियजनवियोग की स्मृति नहीं छिपी है? क्या आदिकवि वाल्मीकि की प्रथम कविता के मूल में, क्रौञ्च-वध को देखकर सद्यः प्रादुर्भूत करुण रस का उद्रेक नहीं है? कलिकुलगुरु कालिदास ने **"निषादविद्धाण्डजदर्शनोत्थः श्लोकत्वमापद्यत यस्य शोकः"** कहकर करुणरस-जन्य शोक को कवि-हृदय का प्रेरक माना है। अँग्रेजी-साहित्य के प्रसिद्ध भावुक कवि शेली (P. B. Shelley) ने करुण रस के उद्रेकातिशय में काव्यमाधुर्यातिशय की सत्ता मानी है। शेली की इस करुणरसाभिमुख प्रवृत्ति का दर्शन हमें उससे १३-१४वीं शताब्दी पूर्व उत्पन्न हुए संस्कृत के सर्वप्रसिद्ध नाटककार भवभूति की रचना में होता है। कहा भी गया है कि **"कारुण्यं भवभूतिरेवतनुते।"** अर्थात् करुणरस-चित्रण में भवभूति का नैपुण्य सर्वश्रेष्ठ है।

महाकवि भवभूति की यह मान्यता थी कि जैसे पानी में भँवर, बुलबुले, बूँद, लहर आदि में सब का ही मुख्य तत्व, यानी 'जल' के रूपान्तरमात्र हैं—जल के अतिरिक्त इनकी पृथक् सत्ता नहीं है, वैसे ही मानव-जीवन का प्रमुख रस करुण रस है, जो भिन्न-भिन्न अवसरों पर विभिन्न कारणों से विभिन्न रसों का रूप ग्रहण करता है—

"एको रसः करुण एव निमित्तभेदाद्-
भिन्नः पृथक् पृथगिवाश्रयते विवर्तान्।
आवर्त-बुद्बुदतरङ्गमयान् विकारान्, अम्भो,
यथा सलिलमेव हि तत्समग्रम्॥"

काव्यशास्त्र के समीक्षकों ने 'श्रृंगार' को भले ही 'रसराज' कहा हो, किन्तु भवभूति के अनुसार करुणरस 'रसराज' ही नहीं, बल्कि एकमात्र रस है। भवभूतिकालीन शास्त्राचार्यों की मान्यता थी कि श्रृंगार या वीर—ये ही दो रस नाटकों में मुख्य रस हो सकते हैं। भवभूति ने इसका विरोध ही नहीं किया, बल्कि अपने 'उत्तररामचरित' नाटक में सिद्धान्त और कृति—इन दोनों रूपों में यह दिखा दिया कि करुणरस ही प्रधान रस है। **"एक एव भवेदङ्गी श्रृंङ्गारो वीर एव वा"** की उन्होंने कभी पर्वाह नहीं की, बल्कि तिरस्कार किया है। इसके लिए उन्हें

समालोचकों की खरी-खोटी भी सुननी पड़ी। रूढ़िप्रिय जनता का भी बहुत कुछ अनादर सहना पड़ा, किन्तु करुणरस के उन्नेता भवभूति ने कभी धैर्य नहीं छोड़ा और यह कहकर सन्तोष किया कि—

"उत्पत्स्यते हि मम कोऽपि समान धर्मा;
कालो ह्ययं निरवधिर्विपुला च पृथ्वी।।"

अर्थात् काल अनन्त हैं, पृथ्वी विशाल है; अतः भविष्य में कहीं कोई माई का लाल अवश्य जन्म लेगा, जो मेरे मत का समर्थन करेगा। 'उत्तररामचरित' की प्रस्तावना में कवि लम्बी साँस भरकर कहता है कि—

"सर्वथा व्यवहर्तव्ये कुतो ह्यवचनीयता।
यथा स्त्रीणां तथा वाचां साधुत्वे दुर्जनोजनः।।"

अर्थात् अपने मन के अनुसार जो कर्त्तव्य है, उसे करना चाहिए; लोगों की स्तुति-निन्दा की चिन्ता न करनी चाहिए। क्योंकि कविता और कामिनी में दोष निकालना सभी को प्रिय है।

भवभूति के तीन नाटकों में 'उत्तररामचरित' का स्थान सर्वोच्च है। तभी तो कहा है— **"उत्तरे रामचरिते भवभूतिर्विशिष्यते"**। इस नाटक की अनन्य-सामान्य विशेषता यह है कि नाटक के प्रारम्भ से लेकर जो करुणरस की धारा का प्रवाह प्रारम्भ होता है, वह अजस्र रूप से नाटक के अन्त तक बहता रहता है। उसमें ऐसे-ऐसे दृश्य आये हैं कि नेत्रों में बरबस आँसू आ जाते हैं और हृदय करुणरसाप्लावित हो जाता है। वास्तव में आदि से अन्त तक उसमें रोना ही रोना है। स्वयं नाटक के नायक राम कहते हैं कि—दुःख भोगने के लिए ही राम का जीवन है: **"दुःखसंवेदनायैव रामे चैतन्यमर्पितम्।"** तृतीय और सप्तम अङ्क में पदे-पदे राम और सीता को शोक-मूर्छा आती है तथा **"समाश्वसिहि, समाश्वसिहि"** के संजीवन मन्त्र का बार-बार आश्रय लिया गया है। मूर्छा दूर करने के लिए सीकरक्षोदशीत गोदावरी-तरङ्ग एवं प्रियकरस्पर्श की भी जरूरत समझी गई है। भवभूति के अनुसार शोक में रोने से चित्त हलका हो जाता है। जैसे बाढ़ के समय बाँध के फोड़ देने से जल का वेग कम हो जाता है—

"पूरोत्पीडे तडागस्य परीवाहः प्रतिक्रिया।
शोके क्षोभे च हृदयं प्रलापैरेव धार्यते।।"

उत्तररामचरित का प्रारम्भ ही एक विषादपूर्ण एवं उदास वातावरण में होता है। राम के राज्याभिषेक के बाद मेहमान लोग अपने-अपने घर लौट गये हैं। सीता का गर्भकाल काफी आगे बढ़ चुका है। प्रथम गर्भ का विशेष अनमनायन और विषाद, पिता जनक की बिदाई से अधिक गहरा हो गया है। कौशल्यादि मातृगण और वशिष्ठादि गुरुजनों के चले जाने से नवाभिषिक्त राम इस असमंजस में हैं कि—"कहीं मैं प्रजानुरञ्जन रूपी अपने परम कर्त्तव्य में

चूक न जाऊँ।" इस तरह की भावना मन में रहने के कारण जब वे प्रजानुरञ्जन में तत्पर रहने के लिए गुरु वशिष्ठ का संदेश सुनते हैं, तब तुरन्त तपाक से कह बैठते हैं—

"स्नेहयं दयां च सौख्यं च यदि वा जानकीमपि।
आराधनाय लोकस्य मुञ्चतो नास्ति में व्यथा।।"

अर्थात् "प्रजानुरञ्जन के लिए अपना सब कुछ – यहाँ तक कि अपनी परमप्रिय सीता को भी छोड़ दूंगा।" बस, राम के इस मर्मघाती वाक्य से जो करुण रस की छाया सामने आती है, वह नाटक में क्रमशः घनी होती जाती है। राम की इस मर्मभेदी वाणी को सुनकर सीता के मन में अवश्य ठेस पहुँची होगी, चाहे वे ऊपर से राजा राम की प्रशंसा ही क्यों न करें कि "इसी त्यागवृत्ति के कारण ही तो आप रघुकुल धुरन्धर कहाते हैं : **रघुकुलधुरन्धरः खलु आर्यपुत्रः।"** इसके अनन्तर ही कठोरगर्भा सीता के मनोविनोद के लिए चित्र-दर्शन का दृश्य कवि ने रक्खा है, किन्तु भावी वियोग की धुँधली छाया में यह चित्र-दर्शन भी विषाद को कम नहीं करता, बल्कि बढ़ाता है। सीताहरण के बाद के चित्रों से तो मनोविनोद दूर रहा, राम का मनस्ताप ही बढ़ता है। राम के नेत्रों से आँसुओं की लड़ी गिरती है। अधर और नासापुट फड़फड़ाने लगते हैं। राम कहते हैं—

"तत्कालं प्रियजनविप्रयोग जन्मा,
तीव्रोऽपि प्रतिकृतिवाञ्छया विसोढः।
दुःखाग्निर्मनसि पुनर्विपच्यमानो
हृन्मर्मव्रण इव वेदनां करोति।।"

—उस समय सीता-हरण के बाद, रावण से बदला लेने की भावना के कारण मैं उस तीव्र दुःख को सह सका था। किन्तु इस चित्र-दर्शन के बाद मन को मथती हुई शोकाग्नि, हृदय के फोड़े के समान घोर वेदना उत्पन्न कर रही है। अतः राम ने तुरन्त चित्र-दर्शन का कार्य बन्द करने को कहा—

"वत्सैतस्माद् विरम विरमातः परं न क्षमोऽस्मि।
प्रत्यावृत्तः पुनरिव समे जानकी-विप्रयोगः।।"

—हे लक्ष्मण! ठहरो, ठहरो, अब आगे के चित्र न दिखाओ। मैं उन्हें देख नहीं सकता। इन चित्रों को देखकर मुझे ऐसा मालूम पड़ता है कि जानकी-वियोग मानों फिर आ गया है। राम की इस वाणी में कितनी करुणा है। भविष्य की घटना को ध्यान में रखने पर इस कथन की दुःख-संवेदना और भी तीव्रतर हो जाती है। भवभूति की नाट्यकला का यह एक वैशिष्ट्य है कि वे प्रारम्भ से ही अनेक बार भावी सीता-परित्याग का संकेत करते रहते हैं। ऊपर का वाक्य इसी वैशिष्ट्य का उदाहरण है। वनराजि का दृश्य दिखाकर सीता के मन में वन जाने की इच्छा उत्पन्न कर कवि ने सीता को उनके भावी जीवन-क्रम के लिए तैयार

किया है। गर्भ-मरालसा और चित्रदर्शन से परिश्रान्त सीता के मन-समाधान के लिए राम ने सीता की दोहदेच्छा मान ली। जब राम ने लक्ष्मण से इस का प्रबन्ध करने के लिए कहा तो सीता का यह पूछना कि—"**आर्य! आप भी वन चलेंगे न?**" और राम का यह उत्तर कि—"**हे कठिन हृदये! क्या यह भी पूछने की बात है?**"—भावी दुःख की तीव्रता को अधिक तीक्ष्ण कर देता है। यह तो भावी घटनाक्रम ही निश्चित करता है कि कठिन-हृदय राम हैं या सीता? इसी से तो आगे चलकर द्वितीय अङ्क में वासन्ती राम को फटकारती है—

अयि कठोर यशः किलं ते प्रियं
किमयशो ननु घोर मतः परम्।

—हे कठोर हृदय राम, तुम्हें अपनी कीर्ति प्यारी थी, किन्तु यह न सोचा कि अनपराध पत्नी के परित्याग से बढ़कर क्या दुष्कीर्ति हो सकती है? अस्तु।

प्रथम अङ्क में करुण रस के प्रवाह को अधिक दुःखावह करने के लिए राम की गोद में सिर रखकर सोई हुई थकी और विषण्ण सीता के मुग्ध मुख को निर्निमेष दृष्टि से देखते हुए राम के मुख से कवि ने, पति-पत्नी-प्रेम के वर्णन में जो उद्‌गार कहलाए हैं, वे आज तक विश्व-वाङ्मय में अप्रतिम है—

"अद्वैतं सुखदुःखयोरनुगुणं सर्वास्ववस्थासु यत्
विश्रामो हृदयस्य यत्र जरसा यस्मिन्नहार्यो रसः।
कालेनावरणात्ययात् परिणते यत् स्नेहसारे स्थितं,
भद्रं तस्य सुमानुषस्य कथमप्येकं हि तत्प्राप्यते॥"

अर्थात् पति के प्रति पत्नी की भक्ति, सुख और दुःख में एक रूप तथा सभी दशाओं में अनुकूल रहती है। पत्नी के प्रेम में पति के हृदय को विश्राम मिलता है। इस दाम्पत्य प्रेम को बुढ़ापा भी कम नहीं कर पाता। बल्कि अधिक समय तक साथ रहने के कारण दाम्पत्य-प्रेम असली रूप में परिणत हो जाता है। इसी से कहा है कि कोई विरला ही मानव इस प्रकार के मङ्गलमय विशुद्ध पत्नी-प्रेम को प्राप्त करता है। कौन जानता था कि राम का यह सीता-निरीक्षण अन्तिम दर्शन सिद्ध होगा। सीता के कोमलाङ्गों के स्पर्श से अलौकिकानन्द का अनुभव करते हुए राम कहते हैं—

"विनिश्चेतुं शक्यो न सुखमिति वा दुःखमिति वा
प्रमोहो निद्रावा किमु विषविसर्पः किमु मदः।
तव स्पर्शे स्पर्शे मम हि परिमूढेन्द्रिय-गणो,
विकारश्चैतन्यं भ्रमयति च सम्मीलयति च॥"

—हे सीते! तुम्हारे कोमलाङ्गों के मधुर स्पर्श से मेरी सारी इन्द्रियाँ शून्य हो गयी हैं, एक विचित्र प्रकार का विकार चेतना को घुमा रहा है। शनैः-शनैः चेतनता लुप्त हो

रही है। निश्चय करना कठिन है कि यह सुख है या दुःख, बेहोशी है या नींद, विष का प्रभाव है या मूर्छा? सुख-दुःख की पार्थिव भावना से सर्वथा अलिप्त ब्रह्मानन्द-सहोदर अलौकिक रस का ऐसा सजीव वर्णन विश्व-साहित्य में मुश्किल से मिलेगा।

इस प्रकार जब राम, सीता तथा अभिनय देखने वाले दर्शक सभी आनन्दातिरेक में डूबे से रहते हैं, तभी अचानक दुर्मुख नामक गुप्तचर आ उपस्थित होता है। यहाँ पर—**"किमस्या न प्रेयो यदि परमसह्यस्तु विरहः"**—अर्थात् सीता विषयक क्या वस्तु प्रिय नहीं है; अप्रिय और असह्य कोई वस्तु है तो वह सीता का विरह है—इतना कहते ही कंचुकी आकर कहता है कि 'देव ! उपस्थितः।' यहाँ 'उपस्थितः' दुर्मुख के आ जाने के विषय में कहा गया है, किन्तु 'सीता का निरवधि विरह' इस राम वाक्य के बाद ही उच्चारित होने के कारण भावी अनर्थ का एक बार पुनः सूक्ष्म संकेत करता है। इस प्रकार यहाँ पर नाट्य-तत्व के 'पताका-स्थानक' का नाटककार ने बड़ी मार्मिकता से और अत्युपयुक्त स्थान में उपयोग किया है। दुर्मुख से जनापवाद का वृत्तान्त सुनकर राम के हृदय में राजा और प्रजा के कर्त्तव्यों के विषय में द्वन्द्व उठ खड़ा होता है। किन्तु अपनी पूर्व प्रतिज्ञानुसार वे सीता-परित्याग करते हैं। इस निश्चय की पृष्ठभूमि में राम के उद्गारों को सुनकर किसका हृदय न पसीज उठेगा। राम कहते हैं—

"हा हा धिक् परगृहवासदूषणं यद्
वैदेह्याः पुनरपि प्रशमितमद्भुतैरुपायैः।
एतत्तत् पुनरपि दैवदुर्विपाकाद्
आलर्कं विषमिव सर्वतः प्रसृप्तम्॥"

—सीता के रावणगृह में रहने का दोष इतना भयङ्कर है कि अग्निशुद्धि की आश्चर्य-जनक परीक्षा से प्रक्षालित किये जाने पर भी दुर्भाग्यवश कुत्ते के विष की तरह बार-बार उभड़ आता है। राम को 'रघुकुलरीति' का अधिक ध्यान है। लोकाराधन किसी प्रकार करना चाहिए, यह उनका लक्ष्य है। अपनी व्यक्तिगत सुविधा के कारण लोकश्रेष्ठ सूर्यवंश में कलङ्क लगाने की दुष्कीर्ति से वे बचना चाहते हैं—यह सब ठीक है; किन्तु जहाँ तक राम का निजी सम्बन्ध है, वहाँ तक, सीता-परित्याग में सबसे अधिक—सीता से भी अधिक, दुःख राम को है। वे कहते हैं—

"अपूर्वकर्मचाण्डालमपि मुग्धे विमुञ्च माम्।
श्रितासि चन्दन भ्रान्त्या दुर्विपाकं विषद्रुमम्॥"

—हे सीते! मैं चाण्डाल का काम कर रहा हूँ, अतः मैं तुम्हारे स्पर्श के योग्य नहीं हूँ। चन्दनवृक्ष के धोखे में तुमने भयङ्कर विषद्रुम का आश्रय लिया है। सीता को छोड़ते वक्त राम के शोकोद्गार बड़े ही मर्मस्पर्शी हैं। एक ओर तो राम अपने को कोसते हैं और अपनी गोद में सोई हुई सीता को छोड़कर जाने में घोर दुःख का अनुभव करते हैं तथा फूट-

फूट कर रोते हैं, दूसरी ओर---कठोर-गर्भिणी सीता---नींद में राम के साथ वनवास के मधुर स्वप्न देख रही हैं। सीता का अन्तिम पादस्पर्श कर राम वहाँ से चले जाते हैं। तब लक्ष्मण के द्वारा लाये हुए रथ पर सीता---अनजान सीता, अपने परित्याग से सर्वथा अनजान सीता---वन-शोभा देखने के लिए सवार होती हैं। सीता को यह बिल्कुल नहीं मालूम कि राम उसे सर्वदा के लिए छोड़कर चले गये हैं। करुणरस के इस वातावरण को अधिक दुःखमय बनाने के लिए भवभूति ने सीता से ये अन्तिम वाक्य लक्ष्मण के प्रति कहलाये हैं कि---"मेरा गर्भ फड़क रहा है। सो धीरे-धीरे चलो" और जाते समय रघुकुल-देवताओं और आर्यपुत्र के चरणकमलों को उपलक्ष्य कर कहती हैं---

"नमो नमो रघुकुलदेवताभ्यः।
नमो नमः आर्यपुत्रचरणकमलेभ्यः॥"

विश्व के साहित्य में ऐसी करुण-रसपूर्ण स्थिति का उदाहरण कठिनता से मिलेगा। सीता जैसी साध्वी पत्नी का परित्याग; वह भी राम के हाथ से---उन राम के हाथ से जो सीता को सर्वथा निष्कलंक समझते हैं और जिन्हें परित्याग करने में मर्मान्तिक वेदना होती है; परित्याग भी ऐसे समय में; जब सीता का गर्भस्फुरण हो रहा है और उसे भावी विपत्ति की तिलमात्र भी आशंका नहीं है; परित्याग भी घोर जंगल में हिंस्र पशुओं से भरे भयावह जंगल में; परित्याग उस सीता का जो जाते-जाते परित्याग करने वाले राम के चरण-कमलों में अपनी प्रणामाञ्जलि अर्पित करती है; परित्याग करने वाले राम हैं---वही राम जो एक क्षण पूर्व दाम्पत्य-प्रेम के महान् आदर्श की प्रशंसा करने में पर्याप्त शब्द नहीं पा रहे थे। ऐसी विषमस्थिति भवभूति ने निर्मित की है कि विधि की बिडम्बना पर क्षोभ होता है, झुँझलाहट होती है, बेबसी का अनुभव होता है। गला रुँध जाता है, नेत्रों में बरबस आँसू भर आते हैं। सिवाय रोने के और कोई अन्य चारा नहीं रहता। इसी से कहा है कि भवभूति के करुण रस-प्रवाह में पत्थर भी रो देता है---

भवभूतेः सम्बन्धाद् भूधर भूरेव भारती भाति।
एतत्कृत कारुण्ये किमन्यथ। रोदिति ग्रावा॥

[२-५-'५४ को आकाशवाणी से प्रसारित वार्ता]

२५. बिल्हण

मध्ययुगीन संस्कृत-साहित्य के विकास में काश्मीर का महत्वपूर्ण योगदान है। काश्मीर की निसर्ग-रम्य घाटी ने इतिहासकार कल्हण को, वैयाकरण कैयट को और प्रसिद्ध आलंकारिक मम्मट को जन्म दिया है। आज की वार्ता के नायक बिल्हण का जन्म इसी प्राकृतिक सुषमा से सुशोभित और सरस्वती-समुपासकों की क्रीड़ास्थली काश्मीर में हुआ था।

बिल्हण के तीन ग्रन्थ आजतक प्रकाशित हुए हैं। विक्रमांक देव चरित, कर्ण सुन्दरी और चौरपंचाशिका। इनमें से विक्रमांक देव चरित एक ऐतिहासिक महाकाव्य है, कर्णसुन्दरी एक संस्कृत नाटिका है और चौर पंचाशिका एक गीतिकाव्य है। इनके अतिरिक्त संस्कृत ग्रन्थों के सुभाषित संग्रहों में १०० से अधिक फुटकर श्लोक बिल्हण के नाम से पाये जाते हैं। ये श्लोक उपर्युक्त तीनों ग्रन्थों में नहीं मिलते हैं, अतः अनुमान किया जाता है कि महाकवि बिल्हण ने अन्य ग्रन्थों की भी रचनायें की होंगी, जो आज अप्राप्य हैं।

विक्रमांक देव चरित का ऐतिहासिक महाकाव्य की दृष्टि से विशेष महत्व है। क्योंकि बाणकृत हर्षचरित और कल्हण-रचित राजतरंगिणी, पद्मगुप्त-रचित नवसाहसांक चरित के साथ ऐतिहासिक महत्व के ग्रन्थों में विक्रमांक देव चरित की भी गणना की जाती है। विक्रमांक देव चरित में न केवल चरितनायक का चरित्र वर्णन है, अपितु ग्रन्थ रचयिता की आत्मकथा भी दी गई है। इस कारण इस महाकाव्य से चालुक्यवंश के इतिहास पर प्रकाश तो पड़ता ही है, साथ ही कवि जीवनी के वर्णनों से तत्कालीन साहित्यिक और सामाजिक स्थिति के विषय में भी मनोरंजक सूचनायें मिलती हैं। यही कारण है कि जब सन् १८७४ में जर्मन विद्वान बूलर ने जैसलमेर के ग्रन्थागार में ताड़पत्र पर लिखी इस ग्रन्थ की प्रति सर्वप्रथम खोज निकाली तो प्राच्य विद्यासंशोधकों को एक अपूर्व निधि मिलने का हर्ष हुआ।

विक्रमांक देव चरित में १८ सर्ग हैं। महाकाव्य की प्रायः सभी विशेषतायें इसमें पाई जाती हैं। भिन्न-भिन्न सर्गों में भिन्न-भिन्न छन्द, नगर, ऋतु, शैलादि, स्वयंवर, विवाह-युद्ध आदि के वर्णन, प्रगल्भ तथा प्रांजल भाषा में संवाद आदि विशेषताओं के कारण यह ग्रन्थ महाकाव्य कहा जाता है। कल्याण के चालुक्य-वंशी नृप विक्रमादित्य (षष्ठ) इसके नायक हैं। इनका राज्य ग्यारहवीं शताब्दी के उत्तरार्ध में प्रारंभ हुआ। ५१ वर्ष के राज्यकाल में सुख, शान्ति, समृद्धि की स्थापना के अलावा इन्होंने कवियों और विद्वानों को राज्याश्रय दिया था। याज्ञ-वल्क्यस्मृति की प्रसिद्ध मिताक्षरा टीका के रचयिता विज्ञानेश्वर पंडित इन्हीं के दरबार में थे। बिल्हण ने प्रारंभ के १७ सर्गों में इनके चरित का वर्णन सुन्दर एवं प्रसाद गुण-युक्त भाषा में किया

है। अन्तिम १८वें सर्ग में काश्मीर, श्रीनगर,—जिसका उस समय प्रवरपुर नाम था—तथा आसपास के मनोरम प्रदेश और रम्य स्थलों के वर्णन के साथ-साथ ग्रन्थ-रचयिता बिल्हण का जीवन चरित वर्णित है। बिल्हण के पिता का नाम ज्योष्ठकलश तथा माता का नाम नागादेवी था। बाल्यावस्था में ही विद्याध्ययन समाप्त कर देशभ्रमण की इच्छा से बिल्हण घर से बाहर निकले। मथुरा, कन्नौज, प्रयाग, काशी, अयोध्या में जाकर वहाँ की विद्वन्मण्डली में बिल्हण ने नाम कमाया। वहाँ से वह कलचूरियों की राजधानी त्रिपुरी—वर्तमान जबलपुर के पास का तेवर गांव और राजा भोज की राजधानी धारा—वर्तमान धार—होते हुए गुजरात में गये और सोमनाथ का दर्शन किया। फिर वे दक्षिण भारत में गये और सेतुबन्ध रामेश्वर की यात्रा कर घूमते हुए चालुक्यों की राजधानी कल्याण नगरी में पहुँचे। वहाँ राजा विक्रमादित्य से यथोचित सम्मान पाकर वे वहीं रम गये और विक्रमांक देवचरित महाकाव्य की रचना की। बिल्हण के द्वितीय ग्रन्थ चौरपंचाशिका के संबंध में बिल्हण चरित नामक एक अज्ञात कवि के खण्ड काव्य में यह मनोरंजक प्रसंग वर्णित है कि गुजरात में अनहिलपत्तन् के राजा वीरसिंह की कन्या शशिकला से बिल्हण का गुप्त प्रेम हो गया। यह जानकर राजा अति क्रुद्ध हुआ और बिल्हण को प्राणदण्ड दिया। वधस्थान पर जाते हुए बिल्हण ने अपनी प्रियतमा को लक्ष्य कर चौरपंचाशिका के ५० श्लोकों की रचना की। इन श्लोकों के काव्यगुणों से मुग्ध होकर राजा ने न केवल बिल्हण को मुक्त कर दिया, बल्कि अच्छे दहेज के साथ राजकुमारी से उनका विवाह भी कर दिया। संस्कृत के श्रृंगार-साहित्य में चौरपंचाशिका की अच्छी ख्याति है। वास्तव में चौरपंचाशिका का असली नाम चौर्य सुरतपंचाशिका है और उसमें गुप्त प्रेम की मधुर स्मृति के कामोद्‌गारों का सजीव चित्रण है। अतः प्राणदण्ड और उससे छुटकारे की चमत्कारपूर्ण कहानी को विश्वसनीय नहीं माना जाय तो भी श्रृंगार-कविता क्षेत्र में इसकी अतुलनीय कीर्ति है। बिल्हण के तीसरे ग्रन्थ कर्णसुन्दरी नामक संस्कृत नाटिका में चालुक्य-वंशी अंगराज की प्रणयलीला का वर्णन है। बिल्हण के इन सभी ग्रन्थों में सरस, प्रसादमयी वैदर्भी शैली का सजीव प्रदर्शन है। भावों की मौलिकता एवं उदात्तता के अलावा उसमें उपमा, उत्प्रेक्षा आदि अर्थालंकार तथा अनुप्रास, श्लेष, यमक आदि शब्दालंकारों का यथास्थान सुन्दर प्रयोग किया गया है।

बिल्हण को अपनी जन्मभूमि काश्मीर का गर्व है—वे कहते हैं—

सहोदराः कुंकुमकेसराणां भवन्ति नूनं कविता विलासाः।
न शारदादेशमपास्य दृष्टस्तेषां यदन्यत्रमया प्ररोहः॥

—सुगन्धित केसर के पौधे और संस्कृत कविता का स्पृहणीय विलास काश्मीर देश को छोड़कर अन्यत्र कहीं नहीं दृष्टिगोचर होते हैं। तभी तो बिल्हड़ बड़े अभिमान के साथ कहते हैं—

ब्रूमः सारस्वतकुलभुवः किं निधेः कौतुकानां
तस्यानेकाद्‌भुतगुण कथा कीर्ण कर्णामृतस्य।
यत्र स्त्रीणामपि किमपरं जन्मभाषावदेव
प्रत्यावासं विलसति वचः संस्कृतं प्राकृतं च॥

अर्थात् सरस्वती के समुपासकों की पुण्यभूमि तथा अद्भुत गुणों से परिप्लुत कथा-साहित्य के लिये विख्यात काश्मीर देश में प्रत्येक घर की स्त्रियाँ मातृभाषा के समान संस्कृत और प्राकृत भाषा में प्राविण्य प्राप्त करती हैं। काश्मीर के स्वादुमधुर श्वेतवर्ण अंगूरों की प्रशंसा करता हुआ कवि कहता है--

मन्ये मन्थाचलदलितान्निर्गता दुग्धसिन्धो-
र्भूत्वा यद्दस्मिन्नमृतलरी सत्कवीनां वचांसि।
प्रेमाकूतं कुवलयदृशां शीकरैः पूरयन्ती
द्राक्षाखण्डे स्वमृत किरणा पाण्डुषु स्थैर्यमाप॥

अर्थात् जब क्षीरसागर देव-दानवों द्वारा मन्दराचल से मथा गया, तब उससे जो अमृत-लहरी निकली, वह पहिले तो काश्मीर के सत्कवियों की रमणीय कविता में परिणत हुई, फिर उसने काश्मीर की कमलनयना ललनाओं की प्रेम भावनाओं को अपने विन्दुकणों से उद्दीप्त किया और अन्त में चन्द्रमा के समान श्वेत काश्मीरी अंगूर के सुस्वादु फलों में स्थिरता को प्राप्त हुई। काश्मीरी कविता, काश्मीरी ललना और काश्मीरी अंगूर का कितना सुन्दर एक साथ वर्णन है। काश्मीर की राजधानी प्रवरपुर---वर्तमान श्रीनगर के निवासियों का रागरंग तथा शौकीनी का वर्णन करता हुआ कवि कहता है---

यस्मिन्किञ्चिन्त तद्रुपवनं यत्र नो केलिवापी
नैषा वापी न विषमधनुस्कार्मणं यत्र रामाः।
ना सौ रामा मनसिजकथाधातभग्ना युवानः
कामं यस्या न निबिऽतर प्रेमबन्धो पतन्ति॥

अर्थात् श्रीनगर के प्रत्येक भाग में फलफूलों से लदे बगीचे थे, प्रत्येक बगीचे में युवकों और युवतियों की जलक्रीड़ा के लिये बावलियाँ थीं, प्रत्येक बावली में मदभरी ललनाओं का जमघट रहता था। वहाँ ऐसी कोई भी कामिनी न थी, जिसके मधुर प्रेमबन्धन में फँसकर रसिक युवकगण कामकथा की आशा और निराशा में डूबते-उतराते न हों। काश्मीर के शास्त्रनिष्णात् और सदाचारी ब्राह्मण कुलों और साथ ही विविध कलाओं में प्रवीण कलाकारों का वर्णन करते हुये कवि कहता है---

गर्जद्वातायनविततयः शास्त्रगोष्ठी वरिष्ठै---
स्ताः काष्ठीलद्विज वस तयो यत्र नेत्रोत्सवाय।
यासु नासं विदधति कालेर्दशनादेव विप्राः।
सायं प्रातः प्रहुत हुतभुग्धूमधूम्रैः शिरोभिः॥
दृष्ट्वा यस्मिन्नभिनय कला कौशल नाटकेषु
स्मराक्षीणां मासृणकरणासङ्ग दत्ताङ्गहारम्।
रम्भा स्तम्भं भजति लभते चित्रलेखा न रोगं
नूनं नाट्ये भवति च चिरं नोर्वशीं गर्वशीला॥

अर्थात् जहाँ एक ओर शास्त्रचर्चा में पटु 'काष्ठील' उपनाम वाले ब्राह्मणों के प्रवचनों से महलों की खिड़कियाँ गूँजती थीं और सायं-प्रातः हवन के पवित्र धुयें से कलियुग का कलुषित प्रभाव भाग जाता था, वहाँ दूसरी ओर नर्तकियों के चित्तहारी नृत्य और अभिनेत्रियों के अनुपम अभिनय देखकर स्वर्गलोक की सुन्दरी रम्भा स्तम्भ के समान अवाक् रह जाती थी, अप्सरा चित्रलेखा की कला की एक भी रेखा मुकाबिला नहीं कर सकती थी तथा गर्वशीला उर्वशी का सारा गर्व चूर-चूर हो जाता था।

बिल्हण के चौरपंचाशिका के श्लोकों में न केवल कर्णमधुर शब्दों की सजावट और कामिनी सौंदर्य का मनोरम चित्रण है, बल्कि एक सच्चे प्रेमी की मधुर स्मृतियों में उसके उत्कट प्रेम का सजीव वर्णन भी मिलता है। उसके प्रत्येक श्लोक के प्रारंभ में 'अद्यापि' (अर्थात आज भी) कहकर बीती कामकथा और केलिप्रसङ्ग का वर्णन है। प्रथम श्लोक में ही कवि कहता है—

अद्यापि तां कनकचम्पकदामगौरी
फुल्लारविन्दनयनां तनुलोमराजीम्।
सुप्तोन्थितां मदनाविह्वललाल साङ्गी
विद्यां प्रमादगणितामिव चिन्तयामि॥
अद्यापि तां मसृण चन्दनचर्चिताङ्गी
कस्तूरिका परिमलेन विसर्पिगन्धाम्।
अल्पेन्दुरेख परिशीलित भाल रेखां
मुग्धाभिराम नयनां शयने स्मरामि॥ आदि-आदि।

इन श्लोकों में नारी के बाह्य सौंदर्य का वर्णन श्लीलता की सीमा को कहीं-कहीं लाँघ गया है। तो भी इसमें सन्देह नहीं कि कुछ श्लोकों में प्रेमोद्‌गार की उत्कटता मर्मस्पर्शिणी है।

अद्यापि सा शशिमुखी न कृतागरुं मां
सोच्चैर्वचः प्रतिददाति यथैव नक्रम्।
चुम्बामि रोदिभि मृशं पतितोऽस्मि पादे
दासस्तव प्रियतमे भजमां स्मरामि॥

अर्थात् आज भी चन्द्रवदना की वह मनःस्थिति पूर्णतः मेरे स्मृति-पटल पर अंकित है। जब वह मानिनी मेरे प्रेम-चुम्बन, रोदन, पादपतन तथा दास बनने की घोषणा की भी एकदम उपेक्षा कर, बीती रात की तरह दिन में भी मुझ अपराधी की प्रार्थना का उत्तर देती ही न थी या बड़ी धीमी आवाज में अपूर्ण उत्तर देती थी। भावों का उप्रेक, प्रेम की गहराई और पश्चाताप की लम्बी कसक का इसमें भली-भाँति निरूपण किया गया है।

बिल्हण को अपने समव्यवसायी कवियों के गौरव और महत्व का बड़ा अभिमान था। आश्रयदाता राजाओं को लक्ष्य कर वह कहता है—

हे राजानस्त्यजत सुकविं प्रेमबन्धे विरोधं
शुद्धा कीर्तिः स्फुरति भवतां नूनमेतत्प्रसादात्।
तुष्टैर्बद्धं तदलघु रघुस्वामिनः सच्चरित्रं
रुष्टैर्नीतस्त्रि भुवनलयी हास्यमार्गं दशास्यः।।

अर्थात् हे राजाओं, किसी सुकवि से विरोध करने की कल्पना भी मन में न लाओ, क्योंकि उसी की कृपा से तुम्हारी संसार में कीर्ति है। वाल्मीकि ने श्री रामचन्द्र जी से प्रसन्न होकर उन्हें अमरकीर्ति दी है और त्रैलोक्य-विजयी रावण से रुष्ट होकर उसकी जगत् में हँसी उड़ाई है।

अपने समय के उदीयमान कवियों के लिये बिल्हण ने कवित्वपूर्ण ढंग से उत्तम सीख दी है, जिसकी उपयोगिता आज भी अक्षुण्ण बनी है।

कुण्ठत्वमायाति गुणः कवीनां, साहित्य विद्याश्रमवर्जितेषु।
कुर्यादनार्देषु किमङ्गनानां केशेषु कृष्णागुरुधूपवासः।।
व्युत्पत्तिरावर्जितकोविदापि न रञ्जनाय क्रमते जडानाम्।
न मौक्तिकच्छिद्रकरी शलाका प्रगल्भते कर्मणि टङ्किकायाः।।

अर्थात् साहित्यशास्त्र में परिश्रम न करने पर काव्यगुण वैसे ही कुंठित रह जाता है, जैसे कामिनियों के सूखे केश में धूप वास। गीले बालों में धूपवास के समान अभ्यास और प्रतिक्षण से ही काव्यगुण उत्पन्न होता है। उत्तम काव्यचातुरी काव्यरसिकों को मुग्ध करती है; वह मूर्खों का मनोरंजन नहीं कर सकती। जैसे मोती में छिद्र करने वाली शलाका पत्थर फोड़ने वालों के लिये सर्वथा बेकाम है।

कर्णसुन्दरी नाटिका के अन्त में बिल्हण अपने विषय में कहते हैं—

यन्मूलं करुणासिन्याः सभगवान्वाल्मीकिजन्मा मुनि
र्यस्यैके कवयः पराशरसुत प्रायाः प्रतिष्ठां दधुः।
सद्योयः पथि कालिदास वचसां श्रीबिल्हणः सोऽधुना
निर्व्याजं फलितः सदैव कुसुमोत्तसेन कल्पद्रुमः।।

अर्थात् क्रौञ्चवध से करुणाप्लुत भगवान् वाल्मीकि कवि को जिसने अपना मुख्य आधार माना है, महर्षि व्यास की पौराणिक कृतियों की प्रतिष्ठा को जिसने स्वीकार किया है तथा जो कविकुलगुरु कालिदास की सरस वाणी का अनुकरण करना अपना मार्ग समझता है, वही बिल्हण आज कल्पद्रुम के समान अकृत्रिम रूप में कविकीर्ति के फूलफलों से शोभित हो रहा है।

अपने कवित्व कर्म की सफलता के रहस्य का कितना सुन्दर संकेत इस श्लोक में है। इसी कारण से बिल्हण को "हेलाभ्यस्त समस्त शास्त्र ग्रहनः साहित्य पाथोनिधिक्रीड़ालोडन पण्डितः प्रियतमः शृङ्गारिणीनां गिराम्" कहना सर्वथा उचित है।

[२२-८-५४ को आकाशवाणी से प्रसारित वार्ता]

२६. पण्डितराज जगन्नाथ की गङ्गालहरी

वाल्मीकि रामायण के रचयिता महर्षि वाल्मीकि संस्कृत-साहित्य के आदि कवि कहे जाते हैं। उनकी कवि-परम्परा के कालिदास मध्य कवि और पण्डितराज जगन्नाथ अन्त कवि कहे जायँ तो अतिशयोक्ति न होगी। क्योंकि पंडितराज जगन्नाथ के काल में संस्कृत कविता प्रौढ़ता के जिस चरम उत्कर्ष पर पहुँची थी, वह बाद के कवियों में कहाँ? भाषा पर अप्रतिम प्रभुत्व, प्रसादपूर्ण शैली, अलौकिक प्रतिभा, कल्पना का विकास—सभी दृष्टियों से पण्डितराज जगन्नाथ उत्तरकालीन कवियों में एक श्रेष्ठ कवि थे। कवित्व के साथ पाण्डित्य का इतना मधुर सम्मिलन बहुत कम देखने में आता है।

पण्डितराज जगन्नाथ तैलङ्ग ब्राह्मण थे। युवावस्था में वे दिल्ली गये और शाहजहाँ के दरबार में 'पण्डितराज' की उपाधि प्राप्त की। शाही दरबार के विकासमय जीवन में वे खूब रमे। बादशाह शाहजहाँ के प्रीतिपात्र बनकर उन्होंने सांसारिक सुखों का उपभोग तो किया ही, साथ ही राजकुमार दाराशिकोह के शिक्षक का गौरवपूर्ण पद भी उन्हें मिला। उनकी प्रेरणा से उपनिषद, भागवत आदि संस्कृत के अमूल्य ग्रन्थों का फारसी भाषा में अनुवाद किया गया। हिन्दू-मुस्लिम संस्कृतियों का निकटीकरण उस समय खूब जोर से हो रहा था। दूरदर्शी अकबर द्वारा आरोपित एवं जहाँगीर और शाहजहाँ द्वारा परिवर्द्धित हिन्दू-मुस्लिम संस्कृति-समन्वय का महावृक्ष दाराशिकोह के राज्यकाल में निश्चय ही बद्धमूल होकर पुष्पित और पल्लवित होता। किन्तु कालचक्र की महिमा से औरंगजेब की दाराशिकोह पर विजय हुई और फलतः भारत के इतिहास का क्रम ही बदल गया। अस्तु, पण्डितराज जगन्नाथ बड़ी ममता के साथ दिल्ली-वल्लभ के पाणिपल्लव के आश्रय में अपने यौवन-काल के दिनों का स्मरण करते थे दिल्ली वल्लभ पाणिपल्लवन के नीतनवीनं वयः। अपने उपास्य देव के विषय में उनका कहना था कि "दिल्लीश्वरो वा जगदीश्वरो वा।" सुख-चैन के दिन विताकर जीवन के अवसान में वे काशी गये और भगवद्भक्ति में वार्धक्यकाल लगाया। किंवदंती है कि काशी में कट्टर धर्म-पंथियों ने उनका जाति-बहिष्कार किया, इस पर उन्होंने गंगालहरी की रचना की। उनकी भक्ति-पूर्ण सुन्दर रचना से गङ्गा जी प्रभावित हुईं। दशाश्वमेध घाट पर बैठ कर ज्यों-ज्यों कवि अपना एक-एक श्लोक गंगा जी की स्तुति में पढ़ता था, त्यों-त्यों पतितपावनी गंगा एक-एक सीढ़ी ऊपर चढ़ती थीं और अन्त में कवि को अपनी पवित्र धारा में बहा ले जाकर विद्वेषी पण्डितों के सामने पण्डितराज जगन्नाथ की प्रतिष्ठा अमर कर दी।

इस अमर स्तोत्रग्रन्थ—गंगालहरी में ४२ श्लोक हैं। अन्त के तीन श्लोकों को छोड़कर

शेष सभी श्लोक शिखरिणी छन्द में रचे गये हैं। मनोरम पदशय्या तथा अभिराम कल्पना के कारण गंगालहरी सुन्दर स्तोत्र ही नहीं, बल्कि उच्चकोटि का भक्ति-काव्य भी है। प्रत्येक श्लोक में कवि की अटूट भक्ति का उद्‌गार है तथा हार्दिक भावों की सच्चाई झलकती है। कवि को गंगाजल में अलौकिक शक्ति का अस्तित्व दिखता है। गंगा लहरी का प्रथम श्लोक सुनिये—

समृद्धं सौभाग्यं सकल वसुधायाः किमपि तत्
महैश्वर्यं लीलाजनित जगतः खंडपरशोः।
श्रुतीनां सर्वस्वं सुकृतमथ मूर्तं सुमनसां
सुधासौन्दर्यं ते सलिलमशिवं नः शमयतु ॥१॥

अर्थात् हे गंगे! तेरा अमृत-तुल्य जल, समस्त संसार का सुख-साधन है। जिनकी लीला से सारा विश्व उत्पन्न है, ऐसे शंकर भगवान् की भी वह बड़ी शोभा है। वह श्रुतियों का सार परमतत्त्व है और देवताओं का मूर्तिमन्त पुण्य है—एवंविध तेरा पुण्य-जल हम लोगों के पाप को नष्ट करे। गंगा जी के बाह्य रूप के पीछे कवि को आध्यात्मिक रूप की झाँकी दिखाई देती है। उसके लिये गंगा जलराशि नहीं, बल्कि

न यत्साक्षाद्वेदैरपि गलितभेदैरवसितं
न यस्मिन् जीवानां प्रसरति मनोवागवसरः।
निराकारं नित्यं निजमहिमनिर्वासिततमो
विशुद्धं यत्तत्वं सुरतटिनि तत्त्वं न विषयः॥२॥

जो ब्रह्म अनन्त वेदों से भी नहीं कहा जा सका अर्थात् वेदों ने भी जिस ब्रह्म के विषय में नेति-नेति ही कहा, जो ब्रह्म प्राणियों के मन, वचन-दोनों से भी अगम्य है, जो ब्रह्म स्वयं अपने ही प्रकाश से प्रदीप्त है, जिस ब्रह्म से अज्ञानान्धकार दूर होता है, हे गंगे! वही शुद्ध ब्रह्म, वही परमतत्त्व तू है। गंगा के पावन जल में कवि को अमृत का स्वाद मिलता है, जिसके सामने वह पृथ्वी तल का राज्य, स्वर्ग-सुख आदि को तुच्छ समझता है। कवि कहता है—

अयि प्राज्यं राज्यं तृणमिव परित्यज्य सहसा
विलोल द्वानीरं तव जननि तीरं श्रितवताम्।
सुधातः स्वादीयस्सलिलभर मातृप्ति पिबतां
जनानामानन्दः परिहसति निर्वाणपदवीम्॥३॥

हे गंगामाता! पृथ्वी तल का विशाल और समृद्ध राज्य को तिनके के समान त्याग कर जो लोग बेंत के वृक्षों से आच्छादित तेरे पवित्र तट पर निवास करते हैं और सुधा के समान सरस जल को मन भर कर पीते हैं, उनके लिये मोक्ष क्या है? साक्षात् जलपान की कौन कहे, जिनका परस्पर या दूर से भी तुम्हारे जल से सम्पर्क आता है, उनके लिये स्वर्ग का द्वार खुल जाता है। कवि कहता है—

प्रभाते स्नातीनां नृपतिरमणीनां कुचतटी
गतो यावन्मातर्मिलति तब तोयैर्मृगमदः।
मृगास्तावद्वैमानिकशतसहस्त्रैः परिवृता
विशन्ति स्वच्छन्दं विमल वपुषो नन्दनवनम्॥४॥

हे गंगे! प्रातःकाल के समय तुम्हारे विमल जल में स्नान करती हुई रानी-महारानियों के अंग में लगी कस्तूरी, ज्योंही तुम्हारे जल में मिलती है, त्यों ही वे मृग, जिनके नाभि की वह कस्तूरी है, दिव्य शरीर धारण कर हजारों देवताओं से घिरे हुये विमानों में बैठकर इन्द्र के नन्दन वन में शान से प्रवेश करते हैं। ...गंगा की विष्णुचरण से उत्पत्ति, शिव की जटा में निवास और पतितों को तारने का कार्यक्रम—इन सभी वस्तुओं में कवि को गंगा का अनन्य-साधारण माहात्म्य दिखता है। वह कहता है—

नगेभ्यो यान्तीनां कथय तटिनीनां कतमया
पुराणां संहर्तुः सुरधुनि कपर्दोऽधिरुरुहे।
कया वा श्री भर्तुः पदकमलमक्षालि सलिलैः
तुलालेशो यस्यां तव जननि दीयेत कविभिः॥५॥

हे गंगे! पर्वतों से निकली हुई नदियों में कौन-सी नदी है, जिसने शंकर की जटा में निवास पाया है,। किस नदी ने भगवान् विष्णु के चरणकमल को प्रक्षालित कर अपने को पवित्र किया है? अर्थात् किसी ने नही। तो भला हे गंगे! तुम्हीं बताओ तुम्हारी तुलना किससे की जाय।...सांसारिक सुखों के क्षणरम्य जीवन से ऊबकर कवि कहता है—

पुरो धावं धावं द्रविणमदिरा घूर्णित दृशां
महीपानां नानातरुण तरखेदस्य नियतम्।
ममैवायं भन्तुः स्वहितशतहन्तुर्जडधियो
वियोगस्ते मातर्यदिह करुणातः क्षणमपि॥६॥

हे गंगे! मैंने मूर्खता से तुम्हारी शरण में न आकर अपने सैकड़ों हितों का नाश कर दिया; यहाँ वहाँ कांचन-कामिनीमद से मस्त राजाओं के आगे चापलूसी से दौड़-दौड़कर कितने कष्ट सहे। यह सब मेरा ही अपराध है। हे मां! अब मेरे ऊपर करुणा कर मुझे क्षमा करो। करुणामयी माता के सम्मुख एक अनाथ कुपुत्र के समान गिड़गिड़ाता हुआ कवि कहता है—

अनाथः स्नेहार्द्रां विगलितगतिः पुण्यगतिदां
पतन्विश्वोद्धर्मी गदविगलितः सिद्धभिषजम्।
सुधासिन्धुं तृष्णाकुलितहृदयो मातरमयं
शिशुः सम्प्राप्तस्त्वामहमिह विदध्याः समुचितम्॥७॥

हे गंगे! मैं अनाथ हूँ, तुम सदैव प्रेम करने वाली हो; मैंने कुकर्म करके अपनी सदगति

को नष्ट कर दिया है, तुम पुण्यगति देने वाली हो; मैं पतित हूँ; तुम पतितों का उद्धार करने-वाली हो, मैं अनेक रोगों से ग्रस्त हूँ, तुम सिद्धवैद्य हो; मैं प्यासा हूँ, तुम अमृतसागर हो; मैं अनाथ बालक हूँ, तुम ममतामयी मां हो। इसी से मैं एक चित्त हो तुम्हारी शरण में आया हूँ। अब तुम जैसा उचित समझो, करो। मुझे तुम्हारी ही आशा है।...संसार विषयरूपी सर्प से डसा हुआ कवि अनन्य शरण होकर कहता है---

मन्त्रैर्मीलितमौषधैर्मुकुलितं त्रस्तं सुराणां गणैः
स्रस्तं सान्द्रसुधारसैर्विदलितं गारुत्मतग्रावभिः।
वीचिक्षालित कालियाहितपदे स्वर्लोक कल्लोलिनि
त्वं तापं तिरयाधुना मम भवज्वालावलीढात्मनः॥८॥

हे गंगे! संसार सर्प के विष को दूर करने के लिये मैंने सारे प्रयत्न किये, किन्तु सभी कोशिशें बेकार रहीं। यह विष इतना तेज है कि इसके सामने मन्त्रविधि आँख मूँद लेती है। औषधियाँ सिमट जाती हैं, देवगण डर से भाग खड़े होते हैं, अमृतरस जमीन पर लुढक जाता है, गरुड़मणियाँ चटचटाकर टूट जाती हैं। अब मैं क्या करूँ? मेरे इस ताप को अब तुम्हीं दूर करो। क्योंकि विष्णु के चरण को प्रक्षालित करने वाली हे गंगा! तुम्हीं मेरा कष्ट दूर कर सकती हो। इस श्लोक में विष्णु के लिये 'कालियाहित' अर्थात 'कालियदमन' शब्द का प्रयोग कर कवि ने यह संकेत किया है कि जब गंगोत्पत्ति के बाद विष्णु के अवतार कृष्ण के चरण में कालियनाग के विष को शान्ति करने की शक्ति थी, तो साक्षात् विष्णु के पद को धोनेवाली गंगा में सर्पविष शान्त करने की कितनी शक्ति रही होगी। इसीलिए संस्कृत-साहित्य के आलंकारिकों ने इस श्लोक को परिकर अलंकार का उत्तम उदाहरण माना है। अपने युवाकाल में उद्धत जीवन का स्मरण कर कवि कहता है---

तवालम्बादम्ब स्फुरदलघुगर्वेण सहसा
मया सर्वेऽवज्ञासरणिमथ नीताः सुरगणाः।
इदानीमौदास्यं भजसि यदि भागीरथि तदा
निराधारो हा रोदिमि कथय केषामिह पुरः॥९॥

हे माता! तुम्हारे भरोसे मैंने समस्त देवों की पर्वाह नहीं की---अर्थात् उन्हें कुछ भी न समझ कर कुकार्य करता रहा, अब यदि इस समय मेरे उद्धार करने में तुम्हीं आनाकानी करती हो, तो कहो अब किसके सम्मुख मैं अपना दुःखड़ा रोऊँ।

पण्डितराज जगन्नाथ की कविता में ओज, माधुर्य, भावों की उड़ान तथा सबसे बढ़कर उत्तम पदशय्या प्रत्येक श्लोक में दृष्टिगोचर होती है। गंगालहरी के अन्तिम श्लोक में मनोरम वर्णविन्यास कितना कर्णसुखद है। सुनिये,

विभूषितानंगरिपूत्तमांगा सद्यः कृतनि कजनातिभंगा।
मनोहरोत्तुंगचकत्तुरंगा गंगा ममांगान्यमली करोतु॥१०॥

[१९-१-५२ को आकाशवाणी से प्रसारित वार्ता]

२७. भगवान् राम और भारतीय कवि

भारतीय-जीवन के कण-कण में राम की महिमा व्याप्त है। अतः भारतीय जीवन के सौष्ठव से भलीभाँति परिचय प्राप्त करने के लिये राम को जानना अत्यन्त आवश्यक है। जो कुछ भी अनुकरणीय एवं उपादेय है, जो हमारे लिए गर्व का विषय है और जिसके कारण विश्व में भारतवर्ष का मस्तक उन्नत है, वह सब राम की महिमा के कारण है। इसीलिये, हमारे यहाँ 'आदर्श राज्य' और 'राम राज्य' दोनों शब्द एक दूसरे के पर्याय माने जाते हैं। भारतवर्ष जो कुछ चाहता है, वह उसने राम की रामायण में पाया है और भारतीयों ने उसको शिरोधार्य ही नहीं किया है, उन्होंने उसे अपने हृदय-सिंहासन पर भी स्थापित किया है।

आदिकवि महर्षि वाल्मीकि से लेकर महामानव गाँधी तक, हरएक युग में, भारतीय इतिहास पर राम की छाप पड़ी है। हमारे सामाजिक जीवन में क्या, सांस्कृतिक जीवन में क्या, हमारे दैनिक जीवन तक में राम ओत-प्रोत हो गये हैं। राम को ही अपना केन्द्र-बिन्दु बनाकर बाल्मीकि जी ने जिन महान् आदर्शों की सृष्टि की है, वे सदैव के लिये हिन्दू जाति के आराध्य बन गये हैं। बाल्मीकि के रामायण का विषय इतना लोकप्रिय बना कि परवर्ती कवियों और नाटककारों को उससे पर्याप्त प्रेरणा और सामग्री मिली है। भास, कालिदास, भवभूति, जयदेव, मुरारि, भट्टि, राजशेखर, क्षेमेन्द्र आदि संस्कृत कवियों की प्रतिभा को सीधे बाल्मीकि से ही उद्‌बोधन मिला है। हिन्दी के महान् संत कवि तुलसीदास को उसी परम पवित्र दिव्यज्योति वाल्मीकि से प्रकाश मिला है। भवभूति के कथनानुसार राम के जीवन में करुण रस का अविच्छिन्न प्रवाह बहा है। कालिदास ने कहा है कि राम के जीवन का महान् शोक काव्य का श्लोक बनकर भारतवर्ष के जीवन में घुल-मिलकर अमर हो गया है। क्रौंच पक्षी के वध के मर्मभेदी करुण दृश्य से परितप्त वाल्मीकि के कवि-हृदय को राम के करुण जीवन का अनुपम वर्णन करने पर ही शान्ति मिली।

उसी प्रकार संसार में क्रूर हिंसा, अत्यन्त असहिष्णुता तथा भयंकर दुष्कृत्यों को देखकर गाँधी जी के व्यथित चित्त को, "रघुपति राघव राजाराम, पतित पावन सीताराम" की राम-धुन से ही शान्ति मिलती थी और जीवन के अंतिम क्षण में उनके मुख से "हा राम" ही निकला। उस महात्मा के मुख से निर्गत "हा राम" की करुण ध्वनि आज भी भारतीय-जीवन के वायु-मण्डल में गूँज रही है। अन्याय एवं अत्याचार की पीड़ा से पीड़ित भारतवर्ष के मानव हृदय ने सदैव राम-नाम की शरण ली है।

राम मर्यादा पुरुषोत्तम हैं। उनका प्रत्येक आचरण मानवों के लिए आदर्श है। क्या

गुरुभक्ति, क्या पितृ-भक्ति, क्या देश-भक्ति, क्या प्रजाभक्ति—सभी में राम की मानवता चमकती है। रामायण की मुख्य विशेषता यही है कि उसमें हमारे घर की बातें आदर्श रूप में दिखाई गई हैं। राजा-प्रजा में, पिता-पुत्र में, गुरु-शिष्य में, भाई-भाई में, मित्र-मित्र में, सास-बहू में और पति-पत्नी में जो प्रीति, श्रद्धा-भक्ति और विश्वास के सुदृढ़ बन्धन हैं, वे कभी छिन्न-भिन्न नहीं होते। रामायण के इस आदर्श ने ही भारत को महान् बनाया है।

शिष्य का अपने गुरु की आज्ञा के पालन में तत्पर रहना, पुत्र का अपने पिता के वशवर्ती रहना, भाई का भाई के लिये स्वार्थ त्याग करना, पति में पत्नी की अखंड निष्ठा, राजा का अपनी प्रजा के प्रति कर्त्तव्य इत्यादि को रामायण में बतलाया गया है। संसार के किसी देश के महान् काव्य-ग्रन्थ में इस प्रकार का आदर्श उपस्थित नहीं किया गया है। राम का जीवन उनका अपना कुछ न था, वह तो आदर्श मानवीय जीवन था। अपने लिये न जीकर आदर्श के लिये, ध्येय के लिये, जीना ही राम का जीवन है। अपने निजी सुख-दुख का, ऐश-आराम का ख्याल न कर केवल स्वतंत्र प्रजामत की पवित्र अनिवार्यता को ध्यान में रखकर ही राम के द्वारा साध्वी सीता का परित्याग, मानव के इतिहास में, एक ऐसा "न भूतो न भविष्यति" सर्वोच्च स्वार्थ त्याग है, जिसका संसार में दूसरा उदाहरण नहीं मिलता। अपने कर्त्तव्य-पालन की निष्ठुर वेदी पर बिना किसी प्रकार की "ननुनच" (आना-कानी) के अपने जीवन की सर्वस्व अमूल्य निधि—दाम्पत्य-प्रेम का बलिदान कर देना, राम के लिये ही संभव था। तभी तो कवि ने कहा है कि स्व-कर्तव्य के पालन में तल्लीन राम के लिये राज्याभिषेक का शुभ समाचार और चौदह साल के लिये बनवास की आज्ञा का संकेत, दोनों समान थे। राम को न पहिले से हर्ष का रोमांच आया, न दूसरे से माथे पर विषाद की सिकुड़न आई। राम की इस अदम्य कर्तव्यपरायणता के कारण ही उनका जीवन आदर्श मानव-जीवन का मापदंड माना गया है। कालिदास ने कहा है—

दधतो मंगलक्षौमे वमानस्य च वल्कले।
ददृशुर्विस्मितास्तस्य मुखरागं समं जनाः॥

भारतीय-साहित्य में राम के जीवन का चित्रण एक अत्यन्त प्रिय तथा आवश्यक विषय रहा है। सर्व प्रथम वाल्मीकि रामायण में राम के जीवन का सरस और हृदयस्पर्शी वर्णन पाया जाता है। उसमें न केवल राम का उदात्त जीवन ही, बल्कि तत्कालीन समाज का भी सुन्दर चित्र मिलता है। अत्यन्त सरल, प्रासादिक, जीती-जागती भाषा में आदि-कवि ने अपने विषय का वर्णन किया है। वे अलौकिक प्रतिभा से सम्पन्न और क्रांतिदर्शी कवि थे। उनकी वाणी से अक्षय कविता का अमृत प्रवाह बह कर भारत-भूमि को आसेतु हिमाचल आप्लावित कर गया। उसमें स्थल-स्थल पर उपमा, रूपक उत्प्रेक्षा आदि सरल, स्वाभाविक, सुन्दर और अलंकारपूर्ण काव्यत्व का चमत्कार है। इन्हीं कारणों से वाल्मीकि न केवल समय-क्रम के कारण, अपितु अत्यन्त रमणीय रचना के कारण भी आदि-कवि कहे जाते हैं और उनका आदि-काव्य "वाल्मीकि रामायण"—राम के जीवन के साथ अमर काव्य बन गया है।

वाल्मीकि से लेकर आज तक भारत की प्रायः सभी भाषाओं में राम का जीवन गाया गया है। संस्कृत-साहित्य में राम को नायक बनाकर अनेक खंडकाव्य और महाकाव्य रचे गये।

महाकवि कालिदास ने महाकाव्य रघुवंश में राम को ही प्रधान नायक मानकर बीच के सर्गों में राम-कथा का चित्रण किया है। आरम्भ के सर्गों में रघुवंश की उन्नति तथा अन्त के सर्गों में अवनति का वर्णन कर राम की रघुवंश की सर्ग-माला का मेरुमणि बनाया है। संस्कृत के प्रसिद्ध नाटककार भवभूति ने अपने प्रसिद्ध तीन नाटकों में से दो नाटकों—महावीर चरित और उत्तररामचरित को राम के जीवन पर ही आधारित किया है। प्रथम नाटक में आरम्भ से लेकर राम के राज्याभिषेक तक का कथाभाग आया है। उनका दूसरा नाटक एक अत्यन्त उदात्त अनुपम नाटक है, जिसमें वर्णित रामचन्द्र के जीवन के अन्तिम भाग की करुण रस धारा के सामने पत्थर भी रो पड़ेगा।

भवभूति ने ठीक ही कहा है:

अपिग्रावा रोदित्यपि दलति वज्रस्य हृदयम्।

संस्कृत के अन्य नाटककारों में राजशेखर और जयदेव के नाटक विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं, जिन्होंने वर्णनीय इतिवृत्ति में नाटकोचित परिवर्तन करके रमणीय नाटक लिखे हैं। दिङनाग ने 'कुन्दमाला' में रामचरित को सरल-सुन्दर नाटकीय छटा में उपस्थित किया है। जयदेव के 'प्रसन्न राघव' नाटक की कोमलकान्त पदावली और मुरारि मिश्र के 'अनर्घ राघव' की क्लिष्ठ-पद रचना और अनूठी कल्पनाएँ पाठक के मन को मुग्ध कर देती हैं।

संस्कृत जैन-साहित्य में भी राम का चरित्र अपना महत्वपूर्ण स्थान रखता है। रविषेणाचार्य कृत 'पद्मपुराण' में यह चरित्र उत्तम रीति से वर्णित है। संस्कृत के ही नहीं, प्राकृत और अपभ्रंश भाषाओं के वाङमय में भी राम का यश गाया गया है। प्राकृत में विमलसूरि ने 'पउम चरियं' एवं अपभ्रंश में स्वयंभू कवि ने 'पउम चरिउ' की रचना की है। ये दोनों रचनाएँ, भाषा की दृष्टि से महत्वपूर्ण तथा काव्य के रूप में बड़ी ही रोचक हैं। उन ग्रन्थों के कथा भाग में वर्णित राम चरित्र में कई विशेषताएँ हैं। ये दोनों काव्य जैन कवियों की रचनाएँ हैं।

आधुनिक भारतीय आर्य तथा द्राविड़ भाषाओं में भी राम का आदर्श जीवन अवतरित हुआ है। कीर्तिवास का बंगला में, मोरोपंत का मराठी में, 'गिरिधर' का गुजराती में, 'कम्वन' का तमिल में, 'कुमार वाल्मीकि' का कर्नाटकी में, 'मनसाराम' का डिंगल राजस्थानी में रामचरित्र वर्णन उल्लेखनीय है। आसामी, केरली (मलयालम) और तेलुगु में भी रामचरित्र गाया गया है।

हिन्दी के महान् रामभक्त कवि तुलसीदास के रामचरित मानस का भारत में अत्यन्त आदर हुआ है और मैथिलीशरण गुप्त ने साकेत महाकाव्य का निर्माण उसी परम्परा में किया है। रामचरित की यह परम्परा भविष्य में भी चलती रहेगी। आदि-कवि वाल्मीकि के पवित्र शब्दों में—

"यावत् स्थास्यस्ति गिरथः सरितश्च महीतले।
तावद् रामायणकथा लोकेषु प्रचरिष्यति॥

जब तक भूतल पर पर्वत खड़े हैं और नदियाँ बह रही हैं, तब तक जगत में रामायण कथा का प्रचार बना रहेगा।

[युगधर्म, अप्रैल १९४८ के अंक में प्रकाशित]

२८. गीता-दर्शन में ज्ञानयोग

भारतवर्ष की दार्शनिक विचारधारा में गीता का विशिष्ट स्थान है। इसी से भारतीय चिन्तकों ने वेदान्त के मूलभूत आधार-ग्रन्थ—प्रस्थानत्रयी में, उपनिषद और ब्रह्मसूत्र के साथ गीता की गणना की है। गीता के प्रत्येक अध्याय के अन्त में 'ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे' कह कर गीता का नाम निर्देश किया गया है। 'ब्रह्मविद्या' नाम से इसके ज्ञान पक्ष का और 'योगशास्त्र' नाम से व्यवहारपक्ष का वैशिष्ट्य प्रकट होता है। इन दोनों नामों के एक साथ देने में गीता की समन्वय-दृष्टि की ओर संकेत है।

मानव-जीवन के लक्ष्य के विषय में अनेक वाद प्रचलित हैं। उपनिषद् ग्रन्थ, जीव-ब्रह्म के तादात्म्य और केवल ब्रह्म की सत्यता के ज्ञान को परमोच्च ज्ञान मानते हैं: 'ब्रह्म-सत्यं जगन्मिथ्या जीवो ब्रह्मैव नापरः।' सांख्य शास्त्र प्रकृति पुरुष के विवेक से दुःखत्रय के नाश करने का उपदेश देता है। मीमांसा शास्त्र में वैध कर्मानुष्ठान द्वारा स्वर्गसुख प्राप्त करने का प्रलोभन है। योग-शास्त्र यमनियमादि आठ प्रकार के साधनों से कैवल्यप्राप्ति मानता है। भागवत धर्म रागात्मिका भक्ति के द्वारा सम्पूर्ण कार्यों को परमेश्वर के प्रति 'तत्कुरुष्व मदर्पणम्' का मार्ग सिखाता है। मानवीय प्रकृति की विभिन्नता की दृष्टि से ये सभी मार्ग उद्देश्य प्राप्ति में सहायता पहुँचा सकते हैं। गम्भीर चिन्तन का प्रेमी ज्ञानमार्ग का, सांसारिक विषयों में अनुरक्त पुरुष कर्म मार्ग का तथा रागात्मिका वृत्ति का विशेष विकास वाला साधक भक्ति मार्ग का सहारा ले सकता है। गड़बड़ी तब पैदा होती है, जब भिन्न-भिन्न मार्गों के अनुयायी अपने ही मार्ग को सर्वोत्तम समझते हैं। किन्तु गीता सर्वग्राहक और सन्तुलित दृष्टिकोण से इन सभी विचारधाराओं में एकसूत्रता लाकर मनोरम समन्वय प्रस्थापित करती है। गीता का कर्मयोग, विशुद्ध कर्मयोग नहीं, एवं ज्ञानयोग भी विशुद्ध ज्ञानयोग नहीं है। उसके कर्मयोग में ज्ञानयोग तथा ज्ञानयोग में कर्मयोग अन्तर्भूत है। दोनों ही मार्ग एक ही ध्येय के लिए हैं। उन्हें दो अत्यन्त विभिन्न मार्ग मानना लड़कपन है, विद्वत्ता का लक्षण नहीं। गीता में स्पष्ट कहा है—

सांख्ययोगौ पृथग्बालाः प्रवदन्ति न पण्डिताः।
एकमप्यास्थितः सम्यगुभयोर्विन्दते फलम्॥ (५-४)

गीता के तत्वनिरूपण में इस मौलिक सत्य का सदैव ध्यान रखना चाहिये। इसी समन्वयात्मक दृष्टिकोण के कारण गीता के विषय में कहा गया है कि अन्य शास्त्रों के विस्तार से क्या लाभ? गीता को ही सुगीता करना चाहिये: "गीता सुगीता कर्तव्या किमन्यै शास्त्रविस्तरैः।"

हिन्दू-धर्म के विभिन्न सम्प्रदायों के आचार्यों ने गीता पर अपने-अपने भाष्य की रचना कर

अपने-अपने दृष्टिकोण से इसके रहस्य की व्याख्या की है। शंकराचार्य के मत से गीता कर्म-संन्यास की शिक्षा देती है और ज्ञानमार्ग को ही मोक्ष प्राप्ति का एकमात्र साधन मानती है। रामानुजाचार्य ने ज्ञानपक्ष में विशिष्टाद्वैत का और व्यवहारपक्ष में वासुदेव-भक्ति का प्रतिपादन किया है। लोकमान्य तिलक ने कर्म-संन्यास का अर्थ कर्मफल-त्याग मानकर कर्मयोग की महत्ता सिद्ध की है। इन विभिन्न भाष्यों से सिद्ध है कि गीता में ज्ञान, भक्ति और कर्म—इन तीनों मार्गों की विचारधारायें हैं; किन्तु जैसा कि ऊपर कहा जा चुका है, ये विचारधारायें गीता में अलग-अलग नहीं, बल्कि प्रयाग में त्रिवेणी संगम की भाँति मिलकर बहती हैं। अतः किसी भी विशिष्ट मार्ग का प्रतिपादन करते समय यह न भूलना चाहिये कि गीता का साधक अन्य दो मार्गों को हेय नहीं समझता है। केवल एक मार्ग पर अपेक्षाकृत अधिक जोर देने के कारण का निर्देश करने में ही, किसी विशिष्ट मार्ग के प्रतिपादन का औचित्य है।

गीतादर्शन के ज्ञानयोग का विवेचन करने के पूर्व यह आवश्यक है कि एक प्रचलित शंका का समाधान कर लिया जाय। लोग शंका करते हैं कि यदि मोक्ष प्राप्ति के लिये भक्ति, कर्म और ज्ञान—ये तीनों ही मार्ग उपादेय हैं और गीता के सिद्धान्त पक्ष में तीनों का समन्वय है तो शंकराचार्य अपने गीता भाष्य में ज्ञानकर्मसमुच्चय का प्रबल विरोध क्यों करते हैं? एवं 'ज्ञानादेवहि कैवल्यम्'–अर्थात् केवल ज्ञान से ही मोक्ष मिलता है, इसका क्या तात्पर्य है? इस शंका के समाधान के लिये यह जरूरी है कि मोक्ष शब्द का अभिप्रेत अर्थ समझ लिया जाय। ज्ञानमार्गियों के मत में आत्मस्वरूपज्ञान, अर्थात अज्ञाननिवृत्ति ही मोक्ष है। जिस दिन मनुष्य का आत्मा के स्वरूप के सम्बन्ध में अज्ञान मिट जाता है, उसी दिन वह मुक्त हो जाता है। हम जब तक आत्मविस्मृति में हैं, अर्थात अपने को भूले हुए हैं, तभी तक संसार का दुःख है। सुरेश्वराचार्य ने 'नैष्कर्म्य-सिद्धि' में एक मनोरंजक उदाहरण दिया है। दस मनुष्यों का एक जत्था तैर कर एक नदी पार कर रहा था। उस पार जाने के बाद जत्थे के मालिक ने गिनना शुरू किया तो पता चला कि वह केवल नौ मनुष्यों को गिन रहा था। उसके अन्य साथी भी जब गिनने लगे तो उन्हें भी नौ ही मनुष्य दिखे। एक साथी कम समझकर सभी बड़े चिन्तित हुये। बाद में किसी के कहने पर उन्हें मालूम हुआ कि अपने को न गिनने के कारण वे सब एक साथी को कम पा रहे थे। आत्मविस्मृति जब उनकी दूर कर दी गई, तो उनका सारा दुःख दूर हो गया। उसी प्रकार से सांसारिक जन भी आत्मस्वरूप को भूल जाने के कारण दुःख-जाल में फँसे हैं। आत्मस्वरूप का ज्ञान हो जाने पर मानव मुक्त हो जाता है। अज्ञान या आत्मविस्मृति ही सब अनर्थों की जड़ है। कार्यकारण–सम्बन्ध का तात्पर्य यही है कि कारण के अभाव में कार्य का अभाव एवं कारण के अस्तित्व में कार्य का अस्तित्व रहे। मोक्षरूप कार्य के लिये आत्मज्ञान रूपी कारण आवश्यक है। भक्ति और कर्म, ज्ञान के उत्पन्न होने में सहायक मात्र हैं। वे मोक्ष के साक्षात् कारण नहीं हैं बल्कि मोक्ष के कारण—अर्थात ज्ञान के कारण हैं। मोक्ष का साक्षात् कारण तो ज्ञान ही हो सकता है। यह सर्वथा युक्तियुक्त है कि विद्या या ज्ञान को अविद्यामय संसार के नाश का कारण माना जाय। दूसरी बात यह भी है कि बिना ज्ञान के भक्ति एवं कर्म संभव भी तो नहीं हैं। भक्ति-योग की आत्मसमर्पण बुद्धि के लिये तथा कर्म-योग के कर्म-

फलाकांक्षा-त्याग के लिये सत्य का ज्ञान परमावश्यक है। अज्ञानी मनुष्य की आत्मसमर्पण और कर्मफल त्याग की ओर प्रवृत्ति ही नहीं हो सकती। जिसे सच्चा ज्ञान हो गया है, वही अपने को कर्तृत्वाभिमान से दूर रख सकता है। आत्मा के स्वरूप का सत्य ज्ञान हुये बिना अहंकार विमूढ़ात्मा अज्ञानी कर्म-जाल से कैसे निकलेगा? उसी प्रकार भक्ति-प्रवण चित्त से आत्मसमर्पण भी ज्ञानी ही कर सकता है। इस पक्ष का एक अन्य पहलू भी है। जब तक मनुष्य कर्म करता रहेगा, चाहे वह अनासक्तिपूर्वक या फलाकांक्षा रहित ही क्यों न हो, तब तक कर्मफल और उसके भोग से कैसे छुटकारा मिल सकता है? कर्म-फल के नाश के लिये ज्ञान और केवल ज्ञान ही समर्थ है: "ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात्कुरुतेऽर्जुन।" कर्म मार्ग का उपयोग, चित्तशुद्धि के लिये और भक्ति मार्ग का उपयोग चित्तैकाग्रता के लिये है, किन्तु जन्ममरण-चक्र से मुक्त करने का श्रेय मुख्यतया ज्ञानमार्ग को है: "ऋते ज्ञानान्नमुक्तिः।" इसी से शंकराचार्य ने समुदायवाद का खंडन कर ज्ञानयोग की महिमा पर इतना जोर दिया है।

गीता के कर्मयोग का रहस्य समझने के लिये गीता का तत्वदर्शन जानना आवश्यक है। संक्षेप में, उपनिषदों के तत्वदर्शन और गीता के तत्वदर्शन में आपाततः विशेष भेद दृष्टिगोचर नहीं होता। क्योंकि गीता में भी सगुण और निर्गुण दोनों ब्रह्म का निरूपण है। किन्तु ध्यान से देखने पर गीता के ब्रह्म की विशेषता स्पष्ट हो जाती है। गीता के अनुसार सगुण और निर्गुण—दोनों ब्रह्म अन्ततः एक ही अभिन्न तत्व हैं।

सर्वेन्द्रियगुणाभासं सर्वेन्द्रियविवर्जितम्।
असक्तं सर्वभृच्चैव निर्गुणं गुणभोक्तृ च॥ (१३-१४)

अर्थात् वह आन्तर और वाह्य इन्द्रियों के व्यापारों के द्वारा प्रतिभासित होता है। फिर भी स्वयं सकल इन्द्रियों से रहित है। वह सब प्रकार के देहादि-सम्बन्ध से रहित है, परन्तु सब को धारण करता है। वह निर्गुण है, तथापि गुणों का भोक्ता है। जिस तरह डोरे में मणियाँ पिरोई रहती हैं, उसी तरह उसमें सारा चराचर विश्व पिरोया हुआ है: 'सूत्ते मणिगणाइव।' वह सत् है, असत् भी है तथा इन दोनों से परे भी है। ब्रह्म भूतों के बाहर भीतर दोनों ओर है। इस प्रकार के वर्णनों में विरोध देखना उचित नहीं है। क्योंकि देशकालनिमित्तादि उपाधियों से रहित होने के कारण, परम तत्व ब्रह्म में समस्त विरोधों की समाप्ति स्थल है। दिक्कालावच्छिन्न वस्तु में ऐसे विरोधों का पाया जाना आश्चर्यावह हो तो हो, किन्तु समय (time) और दिक् (space) आदि परिच्छेदक उपाधियों से रहित ब्रह्म के विषय में ऐसी शंका ही न उठनी चाहिए। परमतत्व ब्रह्म के इस स्वरूप को गीता में 'परभाव' कहा गया है। वह केवल जगन्मात्र ही नहीं है, उससे कहीं ज्यादा है। वह जगत् को अतिक्रमण कर वर्तमान है। वास्तव में यह जगत तो उसका केवल एक चौथाई अंश है, तीन चौथाई या विश्वातिग् रूप तो जगत् के परे है: 'पादोऽस्य विश्वाभूतानि त्रिपादस्या मृतं दिवि' (पुरुष सूत्र, ऋ०२)। अपर भाव में वह जगत् में व्याप्त है, परभाव में जगत् से भी परे है। पाश्चात्य दार्शनिकों ने इस द्विविध भाव के लिये Panthism और Panenthism शब्दों का प्रयोग किया है। 'सर्वमिदं ब्रह्म' (सारा जगत् ब्रह्म है) तथा सर्वमिदं ब्रह्मणि (अर्थात ब्रह्म में सारा जगत् है) इन वाक्यांशों से अपर और परभाव का

भेद स्पष्ट हो जाता है। अपर भाव में ब्रह्म और जगत् के वृत्त, समानस्थान व्यापी है; परभाव में जगत् का वृत्त ब्रह्म के वृत्त का एक देश मात्र है। गीता के विश्वरूप दर्शन में भगवान् कृष्ण ने अपने मुख के भीतर सारा जगत् दिखाकर इसी परभाव के रहस्य को स्पष्ट किया है।

सांख्यशास्त्र सृष्टि के मूल में अचेतन प्रकृति और चेतन पुरुष की सत्ता को मानता है। किन्तु गीता इन दोनों तत्वों से परे एक सर्वव्यापक अव्यक्त तत्व को मानती है। सांख्य-शास्त्र के प्रकृति पुरुष उस व्यापक तत्व के अंशमात्र हैं। भगवान् अर्थात् व्यापक तत्व जगत् में सर्वत्र व्याप्त है; ऐसा कोई पदार्थ नहीं, जिसमें उनका अंश न हो। फिर भी विभूतिमान् और उर्जित पदार्थों में उनका अंश अधिक मात्रा में प्रकट होता है। गीता में कहा है कि—

यद्यद्विभूतिमत्सत्वं श्रीमदूर्जितमेव वा।
तत्तदेवावगच्छत्वं मम तेजोंऽशसम्भवम्॥ (१०-४१)

दशम अध्याय में इन विभूतियों का विस्तृत वर्णन आया है। 'मैं आदित्यों में विष्णु हूँ, ज्योतियों में सूर्य हूँ,' 'गुह्य बातों में मैं मौन हूँ, ज्ञानवालों का ज्ञान मैं हूँ।' आदि (श्लोक—१०–२१।३३)। सांख्य-दर्शन से गीता-दर्शन की भिन्नता 'क्षर अक्षर', 'क्षेत्र क्षेत्रज्ञ' की कल्पना में अधिक स्पष्ट हो जाती है। किये गये कर्मों का फल भोगने का स्थान होने के कारण, देह 'क्षेत्र' कहाती है। क्षेत्र के ज्ञाता को क्षेत्रज्ञ कहते हैं, वही आत्मा है। गीता के द्वितीय अध्याय में उसका बड़ा रोचक और मनोग्राही वर्णन आया है।

न जायते म्रियते वा कदाचि-न्नायं भूत्वा भविता वा न भूयः।
अजो नित्यः शाश्वतोऽयं पुराणो न हन्यते हन्यमाने शरीरे॥ (२-२०)
वासांसि जीर्णानि यथा विहाय नवानि गृह्णाति नरोऽपराणि।
तथा शरीराणि विहाय जीर्णान्यन्यानि संयाति नवानि देही॥ (२-२२)

न तो वह जनमता है, न मरता है, वह भूत में होकर भविष्य में नहीं होगा, ऐसा भी नहीं है। वह अजन्मा; नित्य; शाश्वत और प्राचीन होने पर भी नवीन है। शरीर के नाश होने पर उसका नाश नहीं होता। जैसे मनुष्य पुराने कपड़ों को त्यागकर नये धारण करता है, वैसे ही देहधारी जीर्ण देह को त्याग कर दूसरी नई देह पाता है। इसीलिये उसके विषय में कहा गया है कि—

अच्छेद्योऽयमदाह्योऽयम्क्लेद्योऽशोष्य एव च।
नित्यः सर्वगतः स्थाणुरचलोऽयं सनातनः॥ (२-२३)

न वह काटा जा सकता है, न जलाया जा सकता है; न भिगोया जा सकता है, न सुखाया जा सकता है। वह नित्य, सर्वव्यापी, कूटस्थ, अचल और सनातन है।

यह आत्मा जीवलोक में भी, अनेक नहीं—एक ही है। जैसे एक ही सूर्य भिन्न-भिन्न प्रतिबिम्बों में नाना दीखता है, वैसे ही जीव में नानात्व की प्रतीति होती है। जीव परमेश्वर का सनातन अंश है: 'ममैवांशो जीवलोके जीवभूतः सनातनः' (१४-७)। परमेश्वर की अध्यक्षता में प्रकृति जगत् को उत्पन्न करती है। अचेतन जड़ प्रकृति स्वयं कुछ नहीं कर सकती। इस विषय में भी गीता का दार्शनिक पक्ष सांख्य-शास्त्र से भिन्न है। सांख्य में प्रकृति ही सब

कुछ करती है, पुरुष या आत्मा तो कमल पत्र के समान निर्लिप्त बना रहता है। किन्तु गीता में भगवान् ही जगत् की उत्पत्ति, स्थिति और लय के कारण हैं। वे ही सब भूतों के सनातन बीज हैं: 'बीजं मां सर्वभूतानां विद्धि पार्थ सनातनम्।' जैसे बीज से वृक्ष उत्पन्न होता है और अन्त में फिर वह बीज में लीन हो जाता है, उसी प्रकार जगत् भगवान से उत्पन्न होता है, और फिर उन्हीं में लीन हो जाता है। सांख्य-शास्त्र का प्रकृति-पुरुष क्रमशः क्षर और अक्षर हैं। इन दोनों से परे जो परमतत्व है, वह क्षर और अक्षर दोनों से उत्तम है और उसे पुरुषोत्तम कहते हैं।

यस्मात्क्षरमतीतोऽहमक्षरादपि चोत्तमः।
अतोऽस्मि लोके वेदे च प्रथितः पुरुषोत्तमः।। (१५-१८)

जड़ जगत् से भिन्न चेतन ब्रह्म, 'अक्षर' ब्रह्म है, किन्तु जो इस क्षराक्षर विश्व को व्याप्त करता हुआ भी इससे परे है, अर्थात् जो विश्वव्यापी, साथ ही विश्व का अतिव्यापी भी है, वही पुरुषोत्तम है। यही पुरुषोत्तमतत्व गीता का महत्वपूर्ण आध्यात्मिक तत्व है। इसी में उपनिषदों का ब्रह्मवाद, सांख्य का प्रकृति पुरुषवाद तथा भक्तिमार्ग के ईश्वरवाद का समन्वय है।

अन्य शास्त्रों की अपेक्षा गीता के ज्ञानमार्ग में एक अपूर्व विलक्षणता है। सांख्यवादी चित्-अचित्, प्रकृति के विवेकज्ञान को ज्ञानमार्ग का परमतत्व समझता है। ब्रह्मवादी आत्मानात्मा-विवेक के साथ आत्मा के सत्य स्वरूप ज्ञान पर जोर देता है। किन्तु गीता के ज्ञानमार्ग में आत्मज्ञान के साथ आत्मा के एकत्व का सम्पूर्ण अनुभव भी शामिल है। इस अनुभव के दो प्रकार हैं। प्रथम, सब भूतों में आत्मा का दर्शन है। द्वितीय प्रकार, आत्मा में सब भूतों को देखना है।

सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि।
ईक्षते योगयुक्तात्मा सर्वत्र समदर्शनः।। (६-२९)

गीता-ज्ञान के ये दोनों प्रकार एक दूसरे के पूरक हैं। सब भूतों में आत्मदर्शन तो होना ही चाहिये, किन्तु सर्वभूतानि चात्मनि की कल्पना अपूर्व है। भगवान् कृष्ण के विराट् रूप दर्शन में अर्जुन ने एक विराट् आत्मा के भीतर सम्पूर्ण जगत् को एकस्थ देखा। तभी उसे आत्मैकत्व का पूर्ण और यथार्थ अनुभव हुआ। इस पूर्ण और यथार्थ अनुभव से ही प्राणी सम-दर्शी बनता है। गीता के अनुसार ऐसा समदर्शी ही ज्ञानी कहलाने योग्य हैं। ऐसे ज्ञानी का स्थान गीता में सबसे ऊँचा बताया गया है। आर्त, जिज्ञासु और अर्थार्थी—इन सभी प्रकार के उपासकों में वह सर्वश्रेष्ठ है: 'तेषां ज्ञानी नित्ययुक्त एक भक्तिर्विशिष्यते' (७-१७)। ज्ञानमार्ग के इस रहस्य को जानने वाला, समदर्शी ज्ञानी अध्यात्ममार्गावलम्बियों के लिये परम आदर्श है। क्योंकि वह तो भगवान् का आत्मस्वरूप है: 'ज्ञानीत्वात्मैव मे मतम्' (७-१८)।

गीता में ज्ञानी की इतनी प्रशंसा करने का मुख्य कारण यह है कि गीता के अनुसार ज्ञान के समान इस जगत् में पवित्र कोई दूसरा पदार्थ नहीं है।

नहि ज्ञानेन सदृशं पवित्रमिह विद्यते।

गीता के साधन-मार्ग का आरम्भ निष्काम-कर्म से और समाप्ति आत्मसमर्पण से है। इसे ज्ञानी ही सम्यक् प्रकार से कर सकता है। अतः ज्ञानमार्ग का रहस्योद्घाटन कर गीता ने आध्यात्मिक विकास के मार्ग का निर्देश किया है। गीता-दर्शन के ज्ञानयोग का यही मथितार्थ है।

। ॐ तत्सत् ।

[आकाशवाणी-वार्ता, २७ सितम्बर, १९५७]

२९. आत्मज्ञान

संसार के विभिन्न राष्ट्रों की ऐतिहासिक परंपरा और सांस्कृतिक-जीवन की तुलना की जाय तो प्रतीत होगा कि इस विषय में भारतवर्ष एक बूढ़ा देश है। अन्य देश इसकी तुलना में अनुभवशून्य तरुणों के समान हैं। भारतवर्ष में जीवन की सभी समस्याओं पर इतना विचार और इतने प्रयोग किये गये हैं कि उनके अनुभव के स्तर पर पहुँचने के लिये नवीन राष्ट्रों को परीक्षण और प्रयोग करने में कई शताब्दियाँ लगेगीं। अति प्राचीनकाल से भारतवर्ष में विविध प्रयोगों के अनन्तर जो निष्कर्ष निकाले गये हैं तथा जिन सिद्धान्तों पर यहाँ की समाज-व्यवस्था और जीवन-परंपरा आधारित की गई है, उनका उचित मूल्यांकन आज का संसार पूर्णतया नहीं कर सका है। वर्ण-व्यवस्था, आश्रम-संस्था, कुटुम्ब-प्रथा, कर्मफलवाद आदि विचारधारायें प्राचीन भारतवर्ष की ऐसी देन हैं कि उनके मूलतत्वों की सत्यता आज भी अक्षुण्ण है।

भारतीय आदर्श जीवन को जानने के लिये यह आवश्यक है कि हम उसके मूल में निहित समन्वय-भावना को स्पष्टतया समझ लें। हमारा यह वर्तमान जीवन इसी लोक तक—अर्थात् वाह्य जगत तक ही सीमित नहीं है। इससे भी परे उसका अस्तित्व है। ऐहिक पक्ष के समान, हमारे जीवन का आमुष्मिक पक्ष भी ध्यान देने योग्य है। इसीलिये धर्म की परिभाषा में ऐहिक अभ्युदय के साथ-साथ आमुष्मिक निःश्रेयस का भी निर्देश किया गया है। हमारे इस प्रवहमान जीवन का पूर्वरंग हो चुका है तथा उत्तरंग होनेवाला है। हम यह भी देखते हैं कि अनेक नाम और रूपवाले एवं क्षण-क्षण में बदलने वाले विश्व के अन्तस्तल में एक ऐसी एकरूपता है (Unity in diversity) जिसकी खोज प्राचीन काल में भारतीय ऋषियों ने कर ली थी। जैसे परिवर्तनशील ब्रह्माण्ड के भीतर एक अपरिवर्तन-शील तत्व है, उसी प्रकार इस परिवर्तनशील शरीर-पिण्ड के भीतर भी एक अपरिवर्तनशील तत्व वर्तमान है। ब्रह्माण्ड की नियामक सत्ता का नाम है 'ब्रह्म' और शरीर पिण्ड की नियामक सत्ता का नाम है—'आत्मा'। दूसरे शब्दों में इन्हें परमात्मा और जीवात्मा कह सकते हैं। समष्टि और व्यष्टि रूप—ये दो भिन्न प्रतीत होते हैं, वास्तव में ये दोनों एक हैं। जैसे घड़े के भीतर का आकाश, घड़ा फूट जाने पर महाकाश में मिल जाता है और अपना पृथक् अस्तित्व नहीं रखता, उसी प्रकार ब्रह्माण्ड और पिण्डाण्ड की मौलिक एकता है—'जीवो ब्रह्मैव नापरः।' प्रत्येक प्राणी अपने भीतर आत्मा की सत्ता में ब्रह्म की सत्ता का अनुभव कर सकता है। ब्रह्म को साक्षात्कार करने तथा पहिचानने का सर्वोत्तम उपाय है—आत्मज्ञान या आत्मप्रत्यभिज्ञता। जब तक यह प्रत्यभिज्ञा नहीं होती—आत्मा के सत्य स्वरूप का ज्ञान नहीं होता, तब तक जीव वृथा इधर-उधर भटकता और दुःख पाता है। कविकुलगुरु कालिदास ने अभिज्ञान शाकुन्तल में दुष्यन्त के चरित्र-चित्रण में इसी आत्म-प्रत्यभिज्ञा के महत्व को बड़े रोचक ढंग से दर्शाया है। जब तक जीव भ्रम को मिटाकर अपने सच्चे रूप को

नहीं पहचानता, तब तक उसे सच्ची शांति और सुख नहीं मिलता; इसी कारण वास्तविक सुख की प्राप्ति के लिए आत्मज्ञान की आवश्यकता मानी गई है। उपनिषदों का उपदेश है कि आत्म-तत्व का साक्षात्कार करो : "आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः।"

बृहदारण्यकोपनिषद् में आत्म-तत्त्व की महत्ता के विषय में एक बड़ी रोचक कथा आई है। वृद्धावस्था आने पर महर्षि याज्ञवल्क्य अपनी सारी स्थावर-जंगम सम्पत्ति का बँटवारा अपनी दो पत्नियों—कात्यायनी और मैत्रेयी—के बीच में कर रहे थे। कात्यायनी तो सम्पत्ति पाकर परम सन्तुष्ट हुई, किन्तु मैत्रेयी को संतोष नहीं हुआ। उसने महर्षि से पूछा—"क्या इस सम्पत्ति से मुझे अमरत्व मिलेगा ?" याज्ञवल्क्य ने उत्तर दिया—"नहीं, तुम्हें सम्पूर्ण पृथ्वी भी मिल जाय तो भी नहीं। मैत्रेयी ! भौतिक सम्पदा से अमरत्व की आशा न करो : अमृतत्वस्य न आशास्तिवित्तेन।" यह सुनकर मैत्रेयी चौंकी और कहा—"जिससे अमरत्व नहीं मिलेगा, उसे लेकर मैं क्या करूँगी, मैं तो अमरत्व चाहती हूँ।" मैत्रेयी की आध्यात्मिक प्यास को जानकर याज्ञवल्क्य बड़े प्रसन्न हुये; तब उन्होंने मैत्रेयी को जो आध्यात्मिक उपदेश दिया, वह विश्व के वाङ्मय में अमर है। पति, पत्नी और पुत्र क्यों प्यारे हैं, इसीलिये न कि इनको प्यार करने में अपने को अच्छा लगता है। तात्पर्य यह निकला कि पत्नी के लिये पत्नी प्यार नहीं है, बल्कि आत्मा के लिये। पुत्र के लिये पुत्र प्यार नहीं है, बल्कि आत्मा के लिये। जगत् की सारी वस्तुयें उन वस्तुओं के लिये प्यारी नहीं होतीं, बल्कि आत्मा के लिये। अतः आत्मा को जानना चाहिये। आत्मा को जान लेने पर सब कुछ जाना जा सकता है इसीलिए मानव-जीवन का चरम लक्ष्य आत्मा का ज्ञान या साक्षात्कार माना गया है।

आत्मतत्व के विषय में कठोपनिषद् में एक बड़ी सुन्दर कथा दी गई है। नचिकेता नाम का ऋषिकुमार यमराज से संसार का सबसे विकट प्रश्न पूछता है कि मरने के बाद मनुष्य का क्या होता है ? यमराज उत्तर देते हैं कि 'नचिकेतस्, तुम धन और ऐश्वर्य माँग लो, चाहे स्वर्ग का राज्य माँग लो, परन्तु इस प्रश्न का उत्तर मत पूछो।' परन्तु नचिकेता ने अपना हठ नहीं छोड़ा और यमराज को उत्तर देना ही पड़ा; उन्होंने आत्मा की दुर्ज्ञेयता और अमरता का विवेचन कहते हुये कहा—मृत्यु सब रहस्यों का रहस्य है। इसके विषय में बड़े से बड़े देवों का भी संदेह दूर नहीं हो सका है। प्रत्येक प्राणी के लिये—प्रेयस् और श्रेयस्—ये दो मार्ग हैं। प्रेयस् का सम्बन्ध ऐहिक सुखों से ही है, जो क्षणिक तथा आपातरम्य हैं। श्रेयस् मार्ग शाश्वत सुख का मार्ग है। इसे आत्मज्ञान से जान सकते हैं। आत्मा का स्वरूप बतलाते हुए यमराज कहते हैं—जीवरहित शरीर की मृत्यु होती है, जीवात्मा की नहीं। शरीर छोड़ने के बाद भी इसका अस्तित्व बना रहता है। आत्मा नित्य वस्तु है और इन्द्रियाँ, मन, बुद्धि, प्राण—इन सभी से भिन्न है। इन्द्रियाँ विषय ग्रहण करती हैं, मन का काम संकल्प-विकल्प करना है, बुद्धि का कार्य विवेक है और प्राण शरीरधारक है। किन्तु आत्मा इस सबसे भिन्न है। रथ के रूपक के द्वारा आत्मा का स्वरूप यों बताया गया है : 'यह शरीर रथ है, बुद्धि सारथि है, मन लगाम है, इन्द्रियाँ घोड़े हैं, विषय चलने के मार्ग हैं, किन्तु आत्मा रथ का स्वामी है।' आत्मा को रथ का स्वामी कहकर उसकी सर्वश्रेष्ठता सूचित की गई है।

आत्मा की यह विशेषता है कि वह स्वयंसिद्ध है। संसार के सारे व्यवहार अनुभव पर आधारित हैं। अनुभव के स्तर में आत्मा की सत्ता स्वयंसिद्ध है। अनुभव है तो अनुभवकर्त्ता होना ही चाहिए। ज्ञाता के रूप में जब तक आत्मा को न माने, तब तक विषय का ज्ञान, ज्ञान कैसे कहायेगा। मैं जानता हूँ, मैं जानूंगा, इत्यादि अनुभव-परंपरा में ज्ञेय विषय का परिवर्तन हो, किन्तु ज्ञाता 'मैं' में परिवर्तन नहीं है। प्रत्येक प्राणी को अपने अस्तित्व में पूर्ण विश्वास है, ऐसा कौन है जो विश्वास करे कि 'मैं नहीं हूँ'। अतः आत्मा का अस्तित्व स्वयंसिद्ध है। उसके लिए प्रत्यक्षादि प्रमाणों की आवश्यकता नहीं है। सूर्य के प्रकाश से संसार प्रकाशित होता है, पर सूर्य को कैसे प्रकाशित किया जाय? इसीलिये याज्ञवल्क्य ने जोरदार शब्दों में कहा है कि जो सबको जाननेवाला है, उसे हम किसकी सहायता से जान सकते हैं?

छान्दोग्योपनिषद की एक अन्य कथा में प्रजापति ने इन्द्र को आत्मा की पहिचान कराई है। आँख में जो पुरुष दिखाई देता है, वह आत्मा है, जो दर्पण और जल में दिखाई देता है, वह आत्मा है। इन्द्र ने पूछा—'यह आत्मा तो शरीर के अच्छे होने में अच्छा लगेगा, कुरूप होने पर कुरूप, अन्धा होने पर अन्धा, वह जरामरण शून्य आत्मा कैसे हो सकता है? तब प्रजापति ने कहा कि गहरी नींद में जो सम्पूर्ण सुख में सोता है और स्वप्न नहीं देखता, वह आत्मा है। इन्द्र को अब भी समाधान न हुआ, उसने कहा—ऐसा जान पड़ता है कि सुषुप्ति-दशा में आत्मा विनाश को ही प्राप्त हो जाता है। तब प्रजापति ने समझाया कि—'शरीर की ही मृत्यु होती है, आत्मा की नहीं। इस अमृतमय, अशरीर आत्मा को प्रिय-अप्रिय नहीं छूते।' सारांश यह है कि आत्मा, जागृति, स्वप्न, सुषुप्ति, समाधि अवस्थाओं का आधार या अधिष्ठान-रूप है, वह किसी एक अवस्था से समीकृत नहीं किया जा सकता। क्षेय पदार्थ की परीक्षा उसकी विभिन्न दशाओं में करनी चाहिये। इसलिये जागृत आदि चारों अवस्थाओं में जो अधिष्ठान-रूप आधार है, वही आत्मा है।

अद्वैतवादियों के मत से ज्ञाता, ज्ञान और ज्ञेय—इस त्रिकुटी में ज्ञेय अर्थात् विषय की केवल व्यावहारिक सत्ता है, पारमार्थिक नहीं। 'ब्रह्म सत्यं, जगन्मिथ्या'—किन्तु ज्ञाता और ज्ञान ये वास्तव में भिन्न नहीं है। आत्मज्ञानरूप है और ज्ञाता भी। ज्ञेय के आविर्भाव होने पर, ज्ञाता ही ज्ञेय रूप से प्रकट होता है। ज्ञेय के न रहने पर 'ज्ञाता' की कल्पना ही उत्पन्न नहीं होती। तब तो आत्मा की ज्ञान रूप में स्थिति रहती है। ज्ञान ही कर्ता और कर्म से सम्बद्ध होने पर भिन्न-भिन्न-सा प्रतीत होता है, परन्तु वास्तव में वह अभिन्न पदार्थ है। प्रत्येक अनुभूति में हम आत्मा की विषयी और विषय के रूप में या भिन्न शब्दों में कहा जाय तो कर्त्ता और कर्म रूप से, अखण्डाकार उपलब्धि पाते हैं। ज्ञाता और ज्ञेय का पार्थक्य परमार्थतः न होकर व्यवहार-मूलक है।

कर्म ३ प्रकार के होते हैं—संचित, संचीयमान और प्रारब्ध। संचित कर्म घर में रखे अन्न के समान, संचीयमान कर्म खेत में बीजरूप अन्न के समान और प्रारब्ध कर्म खाये गये उदरस्थ अन्न के समान है। जैसे घर में रखे अन्न का और खेत में बीजरूप अन्न का नाश किया जा सकता है, किन्तु खा लिये गये अन्न का विनाश तो पाचन क्रिया के ही द्वारा हो सकता है,

उसी प्रकार संचित और संचीयमान कर्म का नाश आत्मज्ञान के द्वारा करना चाहिये और प्रारब्ध कर्म का नाश तो भोगने से ही हो सकेगा: "प्रारब्धकर्मणो भोगादेवक्षय:।" इसीलिये ये शाश्वत सुख की प्राप्ति के पूर्व प्रारब्ध कर्म का भोगना आवश्यक होते हुए भी ज्ञानाग्नि के द्वारा भोगक्रिया सुगम की जा सकती है। फलाशारहित निष्काम कर्म के अनुष्ठान से संचीयमान कर्म का फलाभिमुखत्व नष्ट हो जाता है। एवं आत्मज्ञान से संचित कर्म का फल नष्ट हो जाता है—ज्ञानाग्नि की दशा वायुरहित प्रदेश में स्थित दीप की स्वयं प्रकाश, निश्चेष्ट, ज्योति के समान रहती है। उस समय जीव अपने स्वरूप को पहिचान कर शुद्ध-बुद्ध-मुक्त स्वभाव को प्राप्त होता है। ज्ञान से अज्ञान याने अविद्या का नाश हो जाने से वह सच्चिदानन्दात्मक ब्रह्मस्वरूप हो जाता है। इसी स्थिति को कबीर ने 'सिन्धु में घट, और घट में बिन्दु, घट फूटा, बिन्दु सिन्धु समाय' या 'ज्योति में ज्योति समाय' कहा है। आत्मानन्द के इस वास्तव सुख को 'भूमा' सुख कहा गया है। 'भूमा' ही अनुत है, जो अल्प है वह मर्त्य है। आत्मविद्या का यही सार है। इसको न जानने से नारद को जिन्होने देवविद्या, ब्रह्मविद्या, भूतविद्या, नक्षत्रविद्या आदि सभी विद्यायें पढ़ी थीं; परमज्ञानी सनत्कुमार के सामने स्वीकार करना पड़ा कि हे भगवन्! मैं अभी मंत्रवित् ही हूँ, आत्मवित् नहीं, इसलिये सोच करता हूँ। आप मुझे शोक के पार पहुँचायें।

यह हुआ, आत्मज्ञान का दार्शनिक पक्ष। व्यावहारिक पक्ष में भी आत्मज्ञान का अपूर्व उपयोग है। क्योंकि वर्तमान संसार की दुरवस्था का मूल कारण है—आत्मज्ञान का अभाव। आज चारों ओर अधिकार लिप्सा और सत्तामोह की धूम है। सभी अपने अधिकारों पर आवश्यकता से अधिक जोर देते हैं। उसी अनुपात में वे यदि अपने कर्त्तव्यों को समझें तो आधुनिक युग की सारी गड़बड़ी, बहुत अंश तक, कम हो जाय। समाज की व्यवस्था में सभी वर्गों का अपना विशिष्ट स्थान है, एवं उनके कर्त्तव्य भी निर्धारित हैं। समझने की बात यह है कि अधिकारों की प्राप्ति कर्त्तव्यपालन के फलस्वरूप होती है। पहिले कर्त्तव्य करना, फिर अधिकार की माँग। किन्तु अधिकांश लोग गाड़ी को आगे रखते हैं और घोड़े को पीछे। इस हालत में समाज की गाड़ी सुचारु रूप से कैसे चले? इसके लिये समाज के प्रत्येक प्राणी को स्वकर्त्तव्य ज्ञान की अपेक्षा है और स्वकर्त्तव्य ज्ञान में स्वज्ञान की अपेक्षा है। यही स्वज्ञान वास्तव में आत्मज्ञान है। अपना सच्चा स्वरूप जानना, अपने को पहिचानना—यही खरा आत्मज्ञान है। भेड़ों के झुंड में पला सिंह का बच्चा भी, जबतक अपने स्वरूप को नहीं पहिचान पाता, तबतक वह अन्य भेड़ों के समान सिंह के सामने दुम दबाकर भागता था। किन्तु एक बार जब उसे यह मालूम हो गया कि वह स्वयं सिंह है, भेड़ नहीं है; तब उसका सारा भय निकल गया और वह भी सिंह के समान निर्भय हो गया। यही दशा मानव की है। अपने को न जानने के कारण वह अपने कर्त्तव्य का पालन नहीं करता और अज्ञान के कारण संसार-सागर में डूबता-उतराता रहता है। इसी से ऋषियों ने आदर्श जीवन के लिये आत्मज्ञान को आवश्यक माना है: 'आत्मानं विजानीहीति'।

[आकाशवाणी-वार्ता, २१ जून, १९५८]

३०. संस्कृत-साहित्य में विज्ञान : नक्षत्र-विद्या

मानव आदिकाल से ही जिज्ञासु रहा है। अपने चारों ओर के वातावरण को देखकर उसके बारे में 'क्या', 'क्यों' और 'कैसे' जानने की उसकी इच्छा जागृत होती है। ऊपर आकाश की ओर दृष्टिपात करने पर आदिकाल में उसके मन में उत्सुकता हुई होगी कि इस विशाल नील गगनमंडल में चमकते हुए ज्योतिपुंज क्या हैं। इनमें से कुछ स्थिर रूप से चमकते हैं और कुछ टिमटिमाते रहते हैं। इनका दर्शन रात्रि में ही होता है, दिन में तो सूर्य का चकाचौंध प्रकाश रहता है। रात्रि में चमकने वाला चन्द्रमा रोज-रोज घटता-बढ़ता रहता है। चन्द्रमा और स्थिर रूप से चमकने वाले अन्य ग्रहों का स्थान भी समयानुसार बदलता रहता है। सूर्य के उत्तर और दक्षिण की ओर जाने पर ऋतुयें बदल जाती हैं। इन सब बातों का विचार करते समय तथा विशिष्ट अवसरों पर आकाशगंगा, पुच्छल तारे, इन्द्र-धनुष और सूर्य तथा चन्द्रग्रहण देखकर आदिम काल का मानव आश्चर्य विभोर हो जाता रहा होगा। कितने काल-खण्ड तक वह इस अधेड़बुन में रहा--कहा नहीं जा सकता। गगन के आश्चर्योत्पादक दृश्यों का उसने अपने तेज और स्वस्थ आँखों से सूक्ष्मावलोकन किया और उनके रहस्य को जानने का प्रयत्न किया। उसकी इस प्रयत्नशीलता में आकाश-सम्बन्धी वर्तमान ज्ञानराशि की उत्पत्ति का बीज निहित है। युग-युग तक इन दृश्यों को देखते-देखते उसके मन में कुछ धारणायें बननी प्रारंभ हुई होंगी और इस प्रकार धीरे-धीरे नक्षत्र विद्या को जन्म मिला।

संस्कृत-साहित्य में नक्षत्र-विद्या का दूसरा और अधिक व्यापक नाम ज्योतिःशास्त्र है। ज्योतिःशास्त्र का अर्थ सूर्य-चन्द्र आदि, अश्विनी-भरणी-कृत्तिका आदि ग्रह-नक्षत्र और अन्य अगणित तारकाओं के विषय में ज्ञान करानेवाला शास्त्र है। इस शास्त्र में इनका स्वरूप, गति, परिभ्रमण काल आदि का निरूपण होता है। बाद में इन ग्रहों की गति और स्थिति के अनुसार मानव-जीवन पर शुभाशुभ फलों का भी विवेचन किया जाने लगा। तब से भारतीय ज्योतिषशास्त्र के गणित और फलित (Astronomy & Astrology)—ये दो रूप हुये। इनमें से प्रथम—गणित-ज्योतिष्--सिद्धान्तशास्त्र (Theory) और दूसरा—फलित-ज्योतिष्--प्रयोगशास्त्र (Practical) कहा जा सकता है; क्योंकि गणित-ज्योतिष् के आधार पर फलित-ज्योतिष् की स्थापना की गई है। वैदिक देवताओं में सूर्य एक प्रधान देवता हैं। वैदिक ऋचाओं में सूर्य को स्थावर और जंगम—दोनों प्रकार के संसार की आत्मा कहकर स्तुति की गई है : 'सूर्य आत्मा जगतस्तस्थुषश्च'। भारतीय ऋषियों ने सूर्य के प्रकाश-दाता और जीवन-संरक्षक रूप से प्रभावित होकर सूर्य की उपासना पर इतना जोर दिया।

तभी से गणित और फलित-ज्योतिष् के घनिष्ठ सम्बन्ध का सूत्रपात हुआ होगा। प्रारम्भ-काल में ग्रहों की गति, स्थिति, अयनांश आदि का विचार गणित-ज्योतिष् के अन्तर्गत तथा यज्ञ आदि शुभकार्य के लिये उपयुक्त काल का निर्णय फलित-ज्योतिष् के अन्तर्गत माना जाता था। वैदिक युग के पश्चात् आगे चलकर फलित-ज्योतिष् का क्षेत्र अधिक विस्तृत हुआ और मनुष्य के जन्मकाल से, प्रश्न पूछने के समय से, रमल फेंककर या अन्य शकुनों के आधार पर मानव के सुख-दुख, इष्ट-अनिष्ट, उन्नति-अवनति आदि के विषय में भविष्य का निर्देश फलित-ज्योतिष् का मुख्य विषय माना गया।

भारत में नक्षत्रविद्या के विकास का एक लम्बा इतिहास है। वैदिक युग में ही इस शास्त्र के स्थूल विषयों का निर्देश मिलता है। वैदिक ऋषि गगनमण्डल का निरंतर निरीक्षण किया करते थे, क्योंकि उन्हें प्रतिदिन प्रातः और सायं, मास में दो बार (अमावास्या और पूर्णिमा को) तथा वर्ष में दो बार विषुव दिन को (जब दिन और रात बराबर होते हैं) भिन्न-भिन्न यज्ञ करने के लिये बिलकुल ठीक निर्दिष्ट समय जानना आवश्यक था। अतः आकाश की नक्षत्र माला को देखना उनके लिये नई बात नहीं थी। पृथ्वी को सूर्य की एक परिक्रमा करने के लिये ३६५ दिन, १५ घंटे, २८ पल का समय लगता है। किन्तु चन्द्रमा को पृथ्वी की परिक्रमा करने में लगभग ३५४ दिन लगते हैं। सूर्य के सौर तथा चन्द्र के चान्द्र-वर्षों में जो अंतर आता है, उसे मिलाने के लिये आजकल प्रत्येक ३२ मास १६ दिन के बाद एक अधिक चान्द्रमास माना जाता है। इस अधिक मास का तथा वर्ष के १२ मास और ३६० दिनों का संकेत ऋग्वेद की एक ऋचा में बड़े रोचक ढंग से किया गया है। तैत्तिरीय संहिता में इन बारह मासों के तथा अधिक मास और क्षयमास के नाम दिये गये हैं। ऐतरेय ब्राह्मण में कहा गया है कि पृथ्वी पर दिन और रात, सूर्य के भ्रमण से होते हैं; सूर्य न उदय, न अस्त होता है। इसी प्रकार सूर्य के उत्तरायण और दक्षिणायन में होने से ऋतुओं का परिवर्तन सूचित किया गया है। तैत्तिरीय संहिता के अनुसार पृथ्वी, अन्तरिक्ष, द्यौ, सूर्य और चन्द्र की कक्षायें क्रमशः एक-एक के ऊपर हैं। प्रारंभिक युग की इस भ्रान्त कल्पना का यह कारण था कि चन्द्रमा ऊँचा होने के कारण नक्षत्र-प्रदेशों से गुजरता है, इसीलिये रात्रि में—उसके गमनकाल में—नक्षत्र दिखाई पड़ते हैं। सूर्य, नक्षत्रों से नीचे है; अतः उसके गमनकाल में नक्षत्र नहीं दिखाई देते। नक्षत्रों की पूर्ण नामावली तैत्तिरीय संहिता में दी गई है और अथर्ववेद में नक्षत्रों के गुण और प्रभाव का भी निर्देश है। क्रान्तिवृत्त—अर्थात् आकाश के उस मार्ग के—जिसमें से चन्द्र आदि ग्रह आकाश में परिक्रमा करते हैं—के बारह भागों को राशि तथा २७ विभागों को नक्षत्र कहते हैं। नक्षत्र का अर्थ है—स्थिर या निश्चल तारा : 'न क्षरतीति नक्षत्रम्'। इन २७ तारक पुंजों की (घोड़ा, हरिण, हाथी आदि की) आकृति के अनुसार उन्हें अश्विनी, भरणी आदि नाम दिये गये हैं। ये नक्षत्र आकाश मार्ग में छोटे-छोटे २७ स्टेशनों के समान हैं तथा कई नक्षत्रों से बने १२ तारक पुंजों—अर्थात् १२ राशियों को—हम बड़े-बड़े स्टेशन कह सकते हैं। इनके भी भेंड़, बैल, बिच्छू आदि की आकृति के अनुसार मेष, वृष आदि-आदि नाम हैं। किन्तु इन राशियों के नाम वैदिक-युग के अन्तिम खण्ड में ही मिलने के कारण, विद्वानों

का कथन है कि राशि-व्यवस्था ग्रीक-ज्योतिष् से ली गई है; हाँ, नक्षत्रों की व्यवस्था अति प्राचीन होने के कारण सर्वथा भारतीय है। आगे चलकर नक्षत्रचक्र और राशिचक्र का भारतीय ज्योतिष में समन्वयात्मक अन्तर्भाव पाया जाता है। वेदों में सूर्य और चन्द्र ग्रहण का कारण राहु और केतु माने गये हैं। वर्ष के ४ दिनों के—जब दिन-रात बराबर होते हैं या दिन सब से बड़ा तथा सब से छोटा होता है—विशेष नाम वैदिक युग में पाये जाते हैं। आकाश में तारापुंजों से बनी सुन्दर आकृतियों को देखकर वैदिक ऋषि का कवि हृदय जाग उठता है। सप्तर्षि-तारों के मध्य में वशिष्ठ के पास सती अरुन्धती नामक तारा की कल्पना तथा मृगशिरस्-रोहिणी नक्षत्रों में भागती हुई हरिणी का पीछा करते हुये प्रजापति-मृग को मारने के लिये देवताओं के कोप का व्याध बनकर बाण मारने के दृश्य की कल्पना कैसी रमणीय है। संसार के अन्य भागों में भी आकाश का निरीक्षण करने वाले ज्योतिषियों ने तारापुंजों में कल्पना के सहारे विभिन्न आकृतियाँ देखकर तदनुकूल नाम दिये हैं। इन नामों की भारतीय नामों से समता, कवियों के कल्पना-प्रसू हृदय की समानता का परिचायक है।

ईसा के पूर्व ५०० वर्ष के लगभग भारत में ज्योतिषशास्त्र के विषयों पर स्वतंत्र ग्रन्थ लिखे जाने लगे। वेदांग-ज्योतिष ज्योतिष-शास्त्र का सर्वप्रथम स्वतंत्र ग्रन्थ है। इसकी रचना मुख्यतया यज्ञ-समय जानने के लिये की गई थी। उस समय तक आकाश-निरीक्षण की किसी विशेष पद्धति का आविष्कार हुआ था—यह नहीं कहा जा सकता। तो भी वेदांग-ज्योतिष में उपलब्ध सूचनाओं से तत्कालीन ज्योतिःशास्त्र सम्बन्धी ज्ञान-राशि को जानकर आश्चर्य होता है। सूर्य, चन्द्र, मंगल आदि सातों वार के नाम अथर्ववेद के वेदांग-ज्योतिष में आये हैं। इससे सिद्ध है कि उस समय में, वर्तमान काल में मान्यता प्राप्त ग्रह-कक्षा का क्रम ज्ञात था। संसार भर में वारों के विषय में भेद नहीं है। हमारा रविवार पाश्चात्यों का Sunday और चन्द्रवार Monday है। इसी प्रकार अन्य वारों के विषय में भी नामों के अर्थ में समानता है। इसका तात्पर्य यह हुआ कि आकाश में पृथ्वी के चारों ओर इन ग्रहों की कक्षा सर्वमान्य हो गई थी। तभी तो वार भिन्न-भिन्न दिनों पर नहीं पड़ते। सबसे दूर की कक्षा में होने के कारण शनैश्चर ग्रह की गति सबसे मन्द दिखती है, वह २॥ वर्ष में एक राशि का अतिक्रमण करता है, अतः उसका शनैश्चर नाम सार्थक है। चन्द्रमा ग्रह सबसे पास की कक्षा में होने के कारण २। दिनों में ही वह एक राशि का अतिक्रमण कर लेता है। ग्रहों की राशि और स्थिति के अनुसार वारों का क्रम निश्चित किया गया है। ऋग्वेद-काल में वसन्त सम्पात-बिन्दु Varnal Equinox अर्थात् दिन-रात का बराबर होना, मृगशिरस् नक्षत्र पर था; तैत्तिरीय संहिता में वह २ नक्षत्र पूर्व कृत्तिका नक्षत्र पर आ गया था; ईसवीय सन् ५०० में वह २ नक्षत्र अधिक पूर्व अश्विनी नक्षत्र पर आ गया था; आजकल वह और भी पीछे खिसक कर उत्तरा भाद्रपद नक्षत्र पर आ गया है। अतः नक्षत्र-गणना का प्रारंभ, एक ही नक्षत्र से न होकर पीछे की ओर खिसकता जाता है। इस खिसकने के काल (लगभग १ नक्षत्र के लिये ९६० वर्ष) को ध्यान में रखकर भारतीय ज्योतिषियों ने समय-समय पर नक्षत्र-गणना के प्रारंभ को निश्चित किया है। गत १५०० वर्षों से भारतीय-नक्षत्र-गणना में परिवर्तन

नहीं किया गया, अतः असली वसन्त-सम्पात-दिन और वर्तमान पंचांग के सम्पात-दिन में करीब ३।। सप्ताह का फर्क हो गया है।

अन्तिम नक्षत्र-गणना का क्रम आर्यभट्ट के समय में हुआ था। आर्यभट्ट ने भारतीय ज्योतिषशास्त्र में एक नयी क्रान्ति की थी। उन्होंने सूर्य को स्थिर और पृथ्वी को चल सिद्ध किया था। ध्यान रहे कि इसी सिद्धान्त को प्रतिपादित करने के कारण यूरोप में गैलीलियो को फाँसी दे दी गई थी। भारतीय ज्ञान-धारा में विचार-स्वातंत्र्य का यह ज्वलंत उदाहरण है। आर्यभट्ट ने दिन और रात होने का कारण पृथ्वी का सूर्य के चारों ओर घूमना बताया है। उनके अनुसार पृथ्वी की परिधि (Circumference) करीब ५००० योजन है। उन्होंने सूर्य और चन्द्रग्रहण के वैज्ञानिक कारणों पर भी प्रकाश डाला है। आर्यभट्ट के बाद उज्जयिनी निवासी वराहमिहिर ने भारतीय ज्योतिष-विज्ञान को क्रमबद्ध किया। ईसवी सन् ६०० से आकाश-निरीक्षण की विशिष्ट पद्धति काम में लाई जाने लगी थी। वराहमिहिर का पंच-सिद्धान्तिका एक प्रामाणिक ग्रन्थ है, जिसमें अपने पूर्वकालीन प्रचलित सिद्धान्तों की उन्होंने वैज्ञानिक मीमांसा की है। वराहमिहिर ने ज्योतिष-शास्त्र को नक्षत्र-ज्ञान तक ही सीमित न रखकर उसका मानव-जीवन से सम्बन्ध स्थापित किया। बारहवीं शताब्दी में भास्कराचार्य ने ग्रहमान के भारतीय ज्ञान की स्थूलता को दूर करने के लिये बीज संस्कार की व्यवस्था निकाली। इससे खगोल-सम्बन्धी भारतीय ज्ञान का संशोधन और परिष्करण हुआ। भास्कराचार्य प्रसिद्ध ज्योतिषी होने के साथ-साथ ऊँचे दर्जे के कवि भी थे। अपनी कन्या लीलावती के नाम पर उन्होंने गणित-ज्योतिष् पर एक ग्रन्थ लिखा, जिसमें उच्चगणित के सूक्ष्म तत्वों का सुन्दर प्रतिपादन किया है। भारतीय-ज्योतिष् के उत्तरकालीन इतिहास में बीजगणित, अंकगणित आदि विशुद्ध गणित विज्ञान का परिपक्व अध्ययन हुआ। किन्तु आकाश-निरीक्षण के बल पर ग्रह-गणित का विकास बन्द-सा हो गया। हाँ, फलित-ज्योतिष् की खूब तरक्की हुई। रोमक, अरबी ज्योतिष से प्रभावित भारतीय ज्योतिषियों ने फलित-ज्योतिष् के विभिन्न अंगों की—जैसे प्रश्न, शकुन, रमल, जन्मपत्र, वर्ष कुंडली आदि के साहित्य की अच्छी पुष्टि की। सन् १७८० में महाराजा जयसिंह ने काशी, जयपुर और दिल्ली में वेधशालायें (observatory) बनवाईं। आधुनिक काल में बापूदेव शास्त्री और सुधाकर द्विवेदी ने आधुनिक ग्रह-गणित के सिद्धान्तों को आत्मसात् कर संस्कृत में नवीन ग्रन्थ रचे हैं। आकाश की ओर न देखकर केवल पुरानी पुस्तकों के सहारे तैयार की गई ग्रह-गणित की सारणियों और पंचांगों (Almanac) में स्थूलता रहना स्वाभाविक है। अब आवश्यकता इस बात की है कि भारतीय ज्योतिषी आधुनिक यंत्रों की सहायता से आकाश-निरीक्षण कर परम्परागत सारणियों को अद्यथावत् आधुनिक बनायें और खगोल विषयक भारतीय ज्ञान की उज्ज्वल परंपरा को आगे बढ़ाएँ।

अन्त में एक बात और। ज्योतिष-शास्त्र के क्षेत्र में भारत का अन्य देशों से परस्पर आदान-प्रदान खूब हुआ है। भारतीय राष्ट्रजीवन के चेतनाकाल में विदेशियों से प्राप्त ज्ञान का उपयोग करना बुरा नहीं माना जाता था। ग्रीक-ज्योतिष् के साथ भारत का सम्बन्ध

ईसवीय शताब्दी के पूर्व ही हो गया था। इसी से अनेक ग्रीक पारिभाषिक शब्द—होरा, केन्द्र आदि भारतीय ज्योतिष में शामिल कर लिये गये। सन् ७७१ में भारत के ज्योतिषियों का एक दल बगदाद गया था। ब्रह्मगुप्त के 'ब्रह्मस्फुट-सिद्धान्त' का इसी समय में अरबी अनुवाद हुआ। फलित-ज्योतिष् के ताजिक और रमल—ये दो अंग मुसलमान ज्योतिषियों के द्वारा भारत में आये। भारतीय ज्योतिष के पाँच सिद्धान्तों में रोमक-सिद्धान्त का उल्लेख है, जिसके विषय में कहा जाता है कि सूर्य ने शापग्रस्त होकर यवन जाति में जन्म लिया और रोमक नामक यवन को इसे सिखाया। एलेक्जैंड्रिया के ज्योतिषी पोलस के यूनानी सिद्धान्तों के आधार पर पौलिश सिद्धान्त की रचना की गई थी, जिसकी गणना पंचसिद्धान्तों में की जाती है। मेष, वृष आदि राशियों के नाम के साथ-साथ अनेक विदेशी पारिभाषिक शब्दों को भारतीय ज्योतिष ने आत्मसात् किया है। अनेक ज्योतिषी यवनाचार्यों के नाम आदर के साथ भारतीय ज्योतिष के ग्रन्थों में मिलते हैं। वराहमिहिर ने कहा है कि ज्योतिष का म्लेच्छों और यवनों में अच्छा प्रचार है; इस कारण वे भी ऋषियों के समान पूजनीय हैं।

म्लेच्छाहि यवनास्तेषु सम्यक् शास्त्रमिदं स्थितम्।
ऋषिवत्तेऽपि पूज्यन्ते किं पुनर्दैवविद् द्विजः।।

ज्ञान की साधना में स्वदेशी और विदेशी का भेद सर्वथा त्याज्य है। पुरातन काल में देव और असुरों ने ज्योतिष-शास्त्र को जन्म दिया। बाद में ग्रीक और मुसलमानों ने इसे अपनाकर पल्लवित किया और अब यूरोप के वैज्ञानिकों की सहायता से ज्योतिष-शास्त्र की अभूतपूर्व उन्नति हुई है।

प्राग्देवासुरसूरिभिर्बहुविधं प्रादुष्कृतं ज्योतिषं
यत्तद्ग्रीकमुहम्मदीय कृतिभिः स्वस्वस्थलेषूद्धृतम्।
भूयः प्रोद्यदुदारबुद्धिविभवैर्यूरोपवैज्ञानिकैः,
सौभाग्येन सहैव साम्प्रतमिदं नीतं परामुन्नतिम्।...

३१. भारत के ज्ञान-विज्ञान : गन्धर्ववेद

वेद भारतीय ज्ञाननिधि के प्राण हैं। वेदों की इस अनन्यलभ्य महिमा का कारण यह है कि भारतीय परम्परा के अनुसार समस्त ज्ञानराशि का आदिस्रोत वेद हैं। संस्कृत-व्याकरण के अनुसार 'विद्' धातु का अर्थ 'जानना' है। अतः विद् धातु से निकला 'वेद' शब्द का अर्थ 'ज्ञान' है। अतः आश्चर्य नहीं कि भारतीय अनुश्रुति में वेदों को सभी ज्ञानशाखाओं का उद्गम स्थान माना गया हो। फलतः यह गलेपतित है कि मानवीय ज्ञान के विविध रूपों का उद्भव वेदों में मिले।

दूसरी महत्त्वपूर्ण बात यह है कि संस्कृत-वाङ्मय का उत्कर्ष न केवल गुण दृष्टि से बल्कि परिमाण दृष्टि से भी है। इसकी विशालता—अर्थात् इयत्ता—का अनुमान इसी बात से किया जा सकता है कि मानवीय ज्ञान की सभी उपलब्धियाँ मूर्तरूप में इस विशाल एवं दीर्घ-काय वाङ्मय में पाई जाती हैं। इसी कारण से भारतीय-चिन्तन में संगीतकला पर सर्वप्रथम ग्रन्थों का निर्देश करते समय 'गन्धर्ववेद' का नाम हमारे सामने प्रस्तुत किया जाता है।

ऋषिवर्य शौनक का 'चरणव्यूह'-ग्रन्थ वैदिक–वाङ्मय का अत्यन्त प्राचीन निर्देश ग्रन्थ है। उसमें कहा गया है कि "ऋग्वेदस्यायुर्वेदोपवेदः, यजुर्वेदस्य धनुर्वेदोपवेदः, सामवेदस्य गन्धर्ववेदोपवेदः, अथर्ववेदस्य शब्दशास्त्राणीति"—अर्थात् ऋग्वेद का उपवेद आयुर्वेद है, यजुर्वेद का उपवेद धनुर्वेद है, सामवेद का उपवेद गन्धर्ववेद है तथा अथर्ववेद का उपवेद शब्द-वेद या शब्दशास्त्र है। यहाँ यह ध्यान देने योग्य है कि भारत की वाङ्मय परम्परा में 'उप' शब्द के साथ सम्बद्ध ग्रन्थों का नामनिर्देश करने की पद्धति है। जैसे पुराणों के उपपुराण और रूपकों के उपरूपक सम्बद्ध ग्रन्थ हैं; एवमेव वेदों में भी चारों वेदों के चार सम्बद्ध उपवेद हैं। उनमें से अन्यतम गन्धर्ववेद अर्थात् संगीत-विद्या को सामवेद से सम्बद्ध माना गया है। सामवेद के साथ गन्धर्ववेद को सम्बद्ध करने में जो विवेकपूर्ण औचित्य तथा स्पृहणीय सूझबूझ है, वह भारतीय मस्तिष्क के पुष्ट चिन्तन और तद्भावगाहिनी प्रतिभा का निर्देशक है। दूसरी बात, जिसे हमें नहीं भूलना चाहिये, वह यह है कि 'उपवेद' किसी उपलब्ध ग्रन्थविशेष का नाम नहीं है, बल्कि उस विद्या या ज्ञानराशि का विशिष्ट अभिधान है; जैसे ऋग्वेद के उपवेद का आयुर्वेद और यजुर्वेद के उपवेद को धनुर्वेद का नाम दिया गया है। इसका यह तात्पर्य नहीं कि आयुर्वेद या धनुर्वेद नामक एक विशिष्ट ग्रन्थ है, बल्कि आयुर्वेद विषय या धनुर्विद्या पर वह सर्वप्रथम मूर्तीकृत रूप—जिसके आधार पर उत्तरकाल में असंख्य महत्त्वपूर्ण मूलग्रन्थ रचे गये।

अब 'गन्धर्ववेद' शब्द का अर्थ जान लेना चाहिये। साधारणतया इसके दो अर्थ हो सकते हैं। पहिला : "गन्धर्वाणां संगीतविद्योपजीविनां वेदः—अर्थात् संगीत विद्या से जीविका चलाने वालों का वेद"। दूसरा : "गन्धर्वः (गन्धर्वसम्बन्धिनी गन्धर्वकला अथवा संगीत रूप विद्या) विद्यते विज्ञायते अनेन स गन्धर्ववेदः—अर्थात् गन्धर्व शब्द लक्षणावृत्ति से गन्धर्व-कला के अर्थ में प्रयुक्त हुआ है; तब गन्धर्वकला अर्थात् संगीतविद्या जिससे जानी जा सके तो वह गन्धर्ववेद है।" यही कारण है कि हमें आजकल 'गन्धर्ववेद' नामक कोई पुस्तक नहीं मिलती है; किन्तु उसके आधार पर नृत्य, अभिनय तथा वाद्यकला पर अनेक ग्रन्थ रचे गये हैं, जिनका निर्देश आगे किया जायेगा। इस असमंजस स्थिति को दूर करने के लिये विष्णु-पुराण में यह कहा गया है कि गन्धर्ववेद के रचयिता (भारतीय परम्परा में द्रष्टा) का नाम भरतमुनि है अर्थात् भरतमुनि कृत 'नाट्यशास्त्र' ही गन्धर्ववेद है। अस्तु।

जैसा पहिले कहा जा चुका है कि संस्कृत-शास्त्रीय परिभाषा में 'संगीत' शब्द नृत्यकला, अभिनयकला एवं वाद्यकला—तीनों ललितकलाओं का बोधक है : 'नृत्यं नृत्तं तथा वाद्यं त्रयं संगीतमुच्यते।' नृत्त शब्द से 'नट' शब्द बना है और नट इन तीनों कलाओं का एक साथ या अलग-अलग प्रयोग करता था। इस प्रकार संगीत-समारोह में सामाजिक को वाद्य और अभिनय के साथ नृत्यकला को देखने का अवसर मिलता था। नाट्यशास्त्र अर्थात् संगीत-शास्त्र पर रचे गये प्राचीन ग्रन्थ का नाम 'नट सूत्र' था, जिसका उल्लेख पाणिनि की अष्टाध्यायी में मिलता है। पाणिनि ने दो नट सूत्रकारों का—कृशाश्व और शिलालिन् का भी उल्लेख किया है। भरतमुनि के 'नाट्यशास्त्र' में ही कोहल, धूर्तिल, शाण्डिल्य, वात्स्य, नखकुट्ट, अश्म-कुट्ट आदि पूर्वकालीन आचार्यों का निर्देश मिलता है। इससे सिद्ध होता है कि गन्धर्वविद्या बड़ी पुरानी विद्या या कला है। इसी से इसे 'गन्धर्ववेद' का गौरवपूर्ण नाम दिया गया था।

'गन्धर्व' शब्द का यौगिक अर्थ यों किया जाता है : "गन्धं संगीतविद्यादिजनितप्रमोदम् अर्वति प्राप्नोति यः सः।" अर्थात् वह व्यक्ति विशेष जो कण्ठसंगीत और वाद्यसंगीत से उत्पन्न आनन्द को पाता है। गन्धर्वों के विषय में पुराण कहते हैं कि—

"देवानां गायकाह्येते चारणा स्तुतिपाठकाः।
गीतज्ञाः स्वरगीतेन तोषयन्ति नराधिपान्॥
स्तुवन्ति च धनाढ्यांश्च गीतं गायन्त्यहर्निशम्"

अर्थात् गन्धर्व देवताओं के दरबारी गवैये हैं; वे स्तुतियों से देवताओं, राजाओं तथा धनिकों को प्रसन्न करते हैं, संगीतशास्त्र में वे प्रवीण होते हैं तथा आजकल के मनचले युवकों के समान रात-दिन गीत गुनगुनाया करते हैं। समाज मनोरंजक कला के उपासक होने के नाते गन्धर्व जाति का एक विशिष्ट महत्त्व है। उसे देवयोनि विशेष कहा जाता है तथा १० देवयोनियों में उनकी गणना की जाती है—

"विद्याधराप्सरोयक्षरक्षो गन्धर्वकिन्नराः।
पिशाचो गुह्यकः सिद्धो भूतोऽमी देवयोनयः॥"

गन्धर्व जाति के देवगन्धर्व और मर्त्यगन्धर्व—ये दो भेद हैं। देवगन्धर्व पूर्वकाल के पुण्यात्मा और मर्त्यगन्धर्व इसी सृष्टिकाल के पुण्यात्मा माने जाते हैं। गन्धर्वों में से विश्वावसु और चित्ररथ के नाम संस्कृत-साहित्य में प्रसिद्ध हैं। विश्वावसु को ऋग्वेद में दिव्यगन्धर्व कहा गया है : "विश्वावसुरपि तन्नो गृणातु दिव्यो गन्धर्वो रजसो विमानः"। कालिदास के 'विक्रमोर्वशीय' में चित्ररथ नामक गन्धर्व का वर्णन आया है। गन्धर्व जाति के लोग कलाप्रिय होने के साथ-साथ रहस्यपूर्ण गुप्त व्यक्ति भी होते थे। महाभारत में द्रौपदी ने पाण्डवों के तेरहवें वर्ष के गुप्त-वनवास काल में उन्हें रहस्यपूर्ण व्यक्ति होने का संकेत किया है—

"गन्धर्वाः पतयो मम"।

वाल्मीकि रामायण में गन्धर्वों को सुन्दर, रूपवान् एवं मधुर स्वरयुक्त कहा गया है। राम-लक्ष्मण को लक्ष्य में रखकर कहा है कि "भ्रातरौ स्वरसम्पन्नौ गन्धर्वाविव रूपिणौ।"

सारांश यह है कि संगीतोपजीवी, कलाप्रिय, सुन्दर शरीरवाले एवं रहस्यपूर्ण व्यक्तित्व वाले गन्धर्वों को वेद के साथ जोड़कर संगीतकला को मानव की उपलब्धियों में एक प्रमुख स्थान दिया गया है। गन्धर्ववेद में संगीतशास्त्र की तीनों ललितकलाओं का—नृत्यकला, अभिनयकला और वाद्यकला का निर्वचन रहा होगा।

उसी के आधार पर रचे गये उत्तरकालीन असंख्य ग्रन्थरत्न जैसे नाट्यशास्त्र, नारद-शिक्षा, अभिनयदर्पण, संगीत-मकरन्द, संगीत-रत्नाकर, वीणाप्रपाठक, स्वरमेलकलाविधि, रागविनोद, रसकौमुदी, रागकल्पद्रुम आज भी उपलब्ध हैं। सारांश यह कि संस्कृत-वाङमय में जो संगीत-शास्त्र विषयक प्रचुर ग्रन्थराशि आज उपलब्ध है, वह गन्धर्ववेद रूपी मूलवृक्ष का शाखा-प्रशाखा विस्तार है।

[आकाशवाणी वार्ता : २७ अप्रैल, १९६५]

३२. 'संस्कृत' शब्द का स्वारस्य : साहित्य के सन्दर्भ में

किसी राष्ट्र या जाति का वास्तविक इतिहास उसका साहित्य है। साहित्य ही समाज की तत्कालीन चिन्ताओं, धारणाओं, भावनाओं, आकांक्षाओं और आदर्शों का सम्पुटित चित्र हमारे सम्मुख उपस्थित करता है। इस दृष्टि से संस्कृत-साहित्य भारत के गौरवमय अतीत का मणिमय मुकुट है। वास्तव में सर्वाङ्गसुन्दर संस्कृत-साहित्य ही हमारे नव्य सभ्य समाज में तथा इस पुण्यभूमि भारत के भव्य-भविष्य के लिए उत्कर्ष विधायक रहा है।

संस्कृत शब्द का मुख्यार्थ है—परिष्कृत अथवा परिमार्जित। इस शब्द में सम् उपसर्ग है, "कृ" (डुकृञ्) धातु है, तथा "क्त" प्रत्यय है। फलतः निष्पन्न शब्द का स्वरूप होना चाहिए था "संकृत", किन्तु प्रस्तुत शब्द है "संस्कृत"। प्रश्न उठता है कि "सम्" तथा "कृत" के मध्य में "सकार" कैसे आ गया? महर्षि पाणिनि के एक प्रसिद्ध सूत्र "संपरिभ्यां करोतौ भूषणे (६।१।१३७)" के अनुसार "सम्" अथवा "परि"—पूर्वक "कृ" धातु को भूषण के अर्थ में सट् का आगम होता है जो टित् होने के कारण उसके आदि में जुटता है। इस प्रकार "संस्कृत" शब्द का व्युत्पत्तिलभ्य अर्थ हुआ भूषित–अलंकृत–परिष्कृत अथवा परिमार्जित। भाषागत सूक्ष्म भेद को लक्ष्य में रखकर, भारत के सुप्रसिद्ध प्राच्यविद् प्रोफेसर क्षेत्रेशचन्द्र चट्टोपाध्याय ने भाषा के बोधक "संस्कृत" और "प्राकृत" शब्दों की यह व्याख्या प्रस्तुत की है—

"संस्कृतानां शिष्टानां भाषा इति संस्कृत भाषा, प्राकृतानां जानपदानां भाषा इति प्राकृत भाषा।" इस अवसर पर "साहित्य" शब्द की भी मीमांसा अपेक्षित है। "सहितयोः शब्दार्थयोः भावः साहित्यम्"—अर्थात् शब्द और अर्थ अथवा भाषा और भाव के रमणीय सहभाव (समभाव या समता) का नाम साहित्य है। इसीलिए महाकवि कालिदास जी ने अपने "रघुवंश" आद्यसर्ग के प्रथम श्लोक में घोषणा कर दी है कि : "वागर्थाविव सम्पृक्तौ वागर्थ प्रतिपत्तये"। इतिहास शब्द का मूल विग्रह है "इति+ह+आस" (यह घटना वस्तुतः ऐसी ही हुई थी)। अमरकोश में भी "परम्परा से समागत उपदेश" के अर्थ में "इतिह" तथा "ऐतिह्य"—ये दो शब्द प्रयुक्त हुए हैं, इनमें 'इतिह" तो निपात समुदाय अथवा अव्यय (इति एवं ह किल) है, तथा ऐतिह्य भी उसी अर्थ में "इतिह" शब्द से "ञ्य" प्रत्यय लगाकर बना है (इतिह एवं ऐतिह्य) यही संक्षेप में "इतिहास" शब्द की व्युत्पत्ति है।

संस्कृत-साहित्य का इतिहास प्रधान रूप से तीन काल—विभागों में विभाजित किया जा सकता है। पहला श्रुतिकाल है, जिसमें चारों वेद, ब्राह्मण, आरण्यक, उपनिषद् का निर्माण हुआ। इस काल में वाक्य-रचना सरल, संक्षिप्त और क्रिया-बहुल हुआ करती थी। दूसरा

स्मृतिकाल है; जिसमें वेदांग, रामायण, महाभारत, पुराण तथा सूत्र-ग्रन्थ निर्मित किये गये। तीसरा वह काल है, जिसमें व्याकरण के मुनित्रय-द्वारा व्याकृत तथा नियन्त्रित भाषा में काव्य-साहित्य आदि की सर्जना हुई। इस काल को विभाजन की सुविधा की दृष्टि से हम "लौकिक संस्कृत का काल" कह सकते हैं। इसी लौकिक संस्कृति को पाश्चात्य विद्वान् तथा डॉ० भाण्डारकर आदि भारतीय विद्वान् श्रेण्य (Classical) संस्कृत कहते हैं।

यत्प्रभापटलोद्भासा भासतेऽद्यापि भारतम्।
दिव्यं तत् संस्कृतं ज्योतिरासंसारं प्रकाशताम्॥
तावदेव प्रतिष्ठा स्याद भारतस्य महीतले।
ज्ञानामृतमयी यावत् सेव्यते सुरभारती॥
सद्वरेण्यनुतामला सुखदा सुधारस वर्षिणी।
शास्त्रकाव्यनिबन्धनैस्तनुते परां पर भागताम्॥
मंगला मतिमोदिनी रञ्जिताखिल वैबुधा—
कस्य नो हृदयंगमा विबुधप्रिया सुरभारती॥

[अगस्त, १९५० में दिये गये भाषण का सार;
'संस्कृत भवितव्यम्' नागपुर में प्रकाशित]

३३. मैक्समूलर का भ्रम

वेदों पर भाष्य लिखने वाले सायण के सम्बन्ध में देशी और विदेशी सभी प्राच्य-विद्या-विशारद श्रद्धाञ्जलि अर्पित करते हैं। इसमें सन्देह नहीं कि सायण-रचित ग्रन्थों की बहुलता तथा विशालता आश्चर्यावह है। ऋग्वेदसंहिता, तैत्तिरीयसंहिता (कृष्ण यजुर्वेद), काव्य-संहिता (शुक्ल यजुर्वेद), सामवेद संहिता तथा अथर्ववेद संहिता—इस प्रकार चारों वेदों पर उन्होंने भाष्य लिखे हैं। साथ ही ऋग्वेद के ऐतरेय-ब्राह्मण और ऐतरेय-आरण्यक, यजुर्वेद (कृष्ण और शुक्ल) के ब्राह्मण ग्रन्थ तैत्तिरीय ब्राह्मण और शतपथ-ब्राह्मण तथा सामवेद के ब्राह्मण ग्रन्थों पर भी सायण ने भाष्य लिखे हैं। इनमें से कई भाष्य अपूर्ण या अनुपलब्ध हैं, जिनका विवरण इस टिप्पणी का प्रतिपाद्य विषय न होने से नहीं किया जा रहा है।

इस लघु टिप्पणी का अभिप्रेत यह है कि सायण की विशाल ग्रन्थराशि से प्रभावित होकर प्रसिद्ध वैदिक विद्वान् मैक्समूलर ने सायण-रचित ग्रन्थों की संख्या को और भी बढ़ा दिया है, जो वस्तुतः यथार्थ नहीं है। 'ऐंशेंट हिस्ट्री आफ संस्कृत लिटरेचर' नामक अपनी बहु-मूल्य पुस्तक (१८६० में प्रकाशित द्वितीय संस्करण) के पृष्ठ १२३ पर मैक्समूलर लिखते हैं कि "यह कहा जाता है कि ऋक्, यजुष् और साम—इन तीनों वेदों की प्रत्येक शाखा पर सायण ने भाष्य लिखा है।" इसके प्रमाण में उन्होंने यह श्लोक उद्धृत किया है—

'ऋग्यजुः सामशाखानामेकैका व्याकृता मया।
तावता तत्समानार्था ज्ञातुं शक्यास्ततः पराः॥

'एकैका' का अर्थ 'प्रत्येक' समझकर मैक्समूलर ने उपर्युक्त भ्रमपूर्ण बात लिखी है कि वेदों की प्रत्येक शाखा पर सायण ने भाष्य लिखा है।

वस्तुतः इस श्लोक में 'एकैका' का अर्थ 'एक-एक'—अर्थात् चारों वेदों की अनेक शाखाओं में से छाँटकर एक-एक शाखा है। इस प्रकार सायण के श्लोक का तात्पर्य यह है कि उन्होंने अपनी रुचि के अनुसार प्रत्येक वेद की एक शाखा पर भाष्य लिखा है। यह कथन ठीक है, क्योंकि यह सर्वविश्रुत है कि पतंजलि ने (१५० ईसा पूर्व) अपने महाभाष्य में ऋग्वेद की २१ शाखा और यजुर्वेद की १०१ शाखा, अथर्ववेद की ९ शाखा और सामवेद के गेय प्रकार के हजारों मार्गों का निर्देश किया है। समयातिक्रम के साथ वेदों की अनेक शाखाओं का लोप हो गया। तो भी सायण के समय में (चौदहवीं शताब्दी) प्रत्येक वेद की एकाधिक शाखाएँ प्रचलित थीं। उनमें से एक विशिष्ट शाखा की संहिता पर सायण ने भाष्य लिखे थे। सभी शाखाओं या प्रत्येक शाखा पर उन्होंने भाष्य नहीं लिखे हैं।

पाश्चात्य विद्वान् भी संस्कृत-वाङमय के सम्बन्ध में—भ्रमवश ही सही—बढ़ा-चढ़ा कर लिखते हैं; यह दिखाना इस टिप्पणी का ध्येय है।

[१९६४ में लिखित]

३४. संस्कृत-गद्य का विकास

संस्कृत-गद्य के विकास का इतिहास दो दृष्टियों से विशेष महत्त्वपूर्ण है। एक तो, संस्कृत-गद्य में एकतानता अथवा एकसूत्रता है तथा दूसरे, उसमें क्रमिक विस्तार की एक सुस्पष्ट धारा दृष्टिगोचर होती है। ब्राह्मण-ग्रन्थ ही हमारे ऐसे प्राचीनतम ग्रन्थ हैं, जिनकी रचना सम्पूर्णतया प्रायः गद्य में ही निष्पन्न हुई है। इन ब्राह्मण-ग्रन्थों की गद्य-भाषा सरल तथा प्रभावशालिनी है, किन्तु उसमें परिमार्जन का अभाव है। इस गद्य-भाषा का क्रमिक विकास दो रूपों में हुआ। एक ओर तो हमें कथा-काव्यों का गद्य मिलता है; जो रमणीय है, कृत्रिम है तथा जटिलता के वैभवशाली आवरण से पद-पद पर मण्डित है। दूसरी ओर पारिभाषिक तथा दार्शनिक ग्रन्थों का प्रौढ़, चिन्तन-प्रधान गद्य है, जो तर्क-बहुल तथा तथ्यमूलक है।

इस प्रकार हम देखते हैं कि संस्कृत भाषा का गद्य अनेक शताब्दियों तक निरन्तर विकसित तथा परिष्कृत होता रहा है। विकास का यह विलक्षण तत्त्व इतना क्रमिक तथा धारावाही रहा है कि किसी भी सहृदय व्यक्ति को इसकी विविध भंगिमाओं का दर्शन, उपलब्ध गद्य-ग्रन्थों में सरलता के साथ हो सकता है।

संस्कृत-भाषा में काव्य का प्राचीनतम स्वरूप हमें ऋग्वेद की ऋचाओं में मिलता है। विद्वानों की दृष्टि में समस्त विश्व-वाङ्मय में ऋग्वेद के समान प्राचीन अन्य कोई काव्यजातीय ग्रन्थ नहीं है। ऋग्वेद और सामवेद में हमें गद्य के दर्शन की आशा नहीं करनी चाहिये, क्योंकि इनमें वस्तुतः ऋचाओं और गीतों का क्रमशः संकलन है। यजुर्वेद का लगभग आधा भाग गद्य में ही है। इस वेद की तैत्तिरीय संहिता, काठक संहिता तथा मैत्रायणी संहिता आदि में भी गद्य की सत्ता लगभग उसी मात्रा में है। इस गद्य में हमें एक विशिष्ट सारवत्ता, सौन्दर्य तथा मोहकता के दर्शन होते हैं। वाक्य छोटे-छोटे, चुस्त तथा मुहाविरेदार हैं। वाणी के पीछे-पीछे अर्थ जैसे भागता हुआ चलता है। समासों का सामान्य प्रयोग ही दिखलायी पड़ता है। पदों से अर्थ निकालने में अत्यधिक माथापच्ची नहीं करनी पड़ती है। यह गद्य प्राञ्जल और प्रवाहपूर्ण है। कालक्रम में कुछ उतर कर अथर्ववेद का गद्य आता है। अथर्ववेद का लगभग छठा भाग गद्यात्मक ही है। इस प्रकार हम देखते हैं कि संस्कृत-गद्य का प्रारम्भ वैदिक-साहित्य के मन्त्र-काल से ही हुआ है।

वैदिक-साहित्य के द्वितीय चरण अर्थात् ब्राह्मण-काल में, गद्य ही पूर्णतया विचारों की अभिव्यञ्जना का माध्यम बन जाता है। कृष्ण यजुर्वेद का ब्राह्मण भाग तथा अन्य वेदों के

ब्राह्मण-ग्रन्थ—ये सभी सरल किन्तु सप्राण गद्य में विरचित हैं। ब्राह्मण-ग्रन्थों में पुराकथा से भी सम्बद्ध पुष्कल सामग्री मिलती है, जिससे उनकी गरिमा और भी बढ़ जाती है।

कालिदास जैसे परवर्ती महाकवियों ने इन पुराकथाओं का अपने काव्यों अथवा नाटकों में पूर्ण उपयोग किया है।

वैदिक-साहित्य के तृतीय चरण अर्थात् उपनिषद्-काल में गद्य का धूमधाम से प्रयोग होने लगता है और उसका महत्त्व पद्यातिशायी हो जाता है। कठोपनिषद् आदि को छोड़कर प्रायः सभी प्रधान प्राचीन उपनिषदों की रचना गद्य में ही है। उपनिषदों की गद्य-भाषा सरल, सहज तथा भावाभिव्यञ्जक है। अथ, इति, तत् तथा आदि शब्दों का प्रयोग उसमें एक स्वाभाविकता की सृष्टि कर देता है। ह, वै, उ—आदि अव्यय वाक्यालङ्कार के रूप में प्रयुक्त हुए हैं, जिनसे वाक्यों की कमनीयता बढ़ जाती है। शैली की सरलता तथा भावों की भव्यता—इन दोनों का मधुमय सामञ्जस्य हमें उपनिषदों की भाषा में मिलता है।

सूत्र-काल के प्रारम्भ के साथ-साथ संस्कृत-गद्य में एक उल्लेखनीय परिवर्तन दिखलायी पड़ता है। मन्त्र-वाङ्मय की लयबद्ध संगीतमय गद्य-भाषा तथा ब्राह्मण और उपनिषद् ग्रन्थों की सहज-सरल भाषा का मुख्य लक्षण यही था कि उसमें भावों की व्यञ्जना बड़े ही विशद तथा निर्मल ढंग से होती थी। अर्थ की सुस्पष्ट रीति से प्रतीति के लिये शब्दों का प्रयोग किया जाता था। अर्थ के सुस्पष्ट तथा विस्तृत प्रतिपादन की चिन्ता का प्रायः यह परिणाम होता था कि सम्पूर्ण वाक्यों की तथा कभी-कभी पूरे वाक्य-समुदायों की पुनरावृत्ति करनी पड़ती थी, किन्तु सूत्र-वाङ्मय में शब्द-लाघव तथा वचोविस्तर का अभाव प्रधानतया दृष्टिगोचर होता है। यहाँ ग्रन्थकार का प्रमुख उद्देश्य यही है कि वह स्वल्पतम शब्दों में अधिकतम अर्थ की अभिव्यक्ति कर सके। शब्द-लाघव पर इस अतिशय गौरव-प्रदान का फल यह हुआ कि शैली दुरूह तथा दुर्बोध हो गयी, कभी-कभी सूत्र स्वयं पहेली बन गये और उनके अनेक अर्थ निकाले जाने लगे। सूत्र-वाङ्मय की रचना का एक निश्चित उद्देश्य था। विभिन्न विषयों पर दीर्घकाय ग्रन्थ उपलब्ध थे, उनका सार-भाग अथवा तात्पर्य इन सूत्रों में लिपिबद्ध कर दिया गया। ये सूत्र आजकल के बीजगणित के सूत्रों (Formulae) की भाँति थे। प्राचीन-काल से ही प्रत्येक वैदिक-शाखा अथवा चरण के कल्प-सूत्र के दो विभाग चले आते थे, जिन्हें श्रौतसूत्र तथा गृह्य-सूत्र कहा जाता है। श्रौतसूत्रों में वैदिक यज्ञ-प्रक्रिया का वर्णन है तथा गृह्यसूत्रों में गृह-परिवार के दैनन्दिन जीवन की धार्मिक विधियों तथा विवाहादि संस्कारों का प्रतिपादन है।

श्रौतसूत्र तथा गृह्यसूत्र—ये दोनों ही संस्कृत-गद्य की सूत्रशैली में ही सूत्रित किये गये हैं।

आशा तो धर्मसूत्रों के विषय में भी ऐसी ही की जाती थी, किन्तु धर्मसूत्रों (कल्पसूत्र के तृतीय विभाग) के जो ग्रन्थ परम्परा से हमें प्राप्त हुए हैं; उनमें पद्य से सम्मिश्रित गद्य के दर्शन होते हैं। सच बात तो यह है कि कुछ काल के अनन्तर सूत्र-शैली में गुम्फित गद्य सभी प्रकार के वाङ्मय के लिये प्रयुक्त होने लगा। भारतीय दर्शन के विविध प्रस्थान (Systems)

वैदिक निर्वचनशास्त्र (यास्क का निरुक्त) तथा व्याकरण-शास्त्र (पाणिनि की अष्टाध्यायी) भी इसी सूत्र-शैली में लिखे गये हैं।

कौटिल्य का अर्थशास्त्र भी प्रायः ऐसी ही शैली में लिखा गया है। अर्थशास्त्र में विषय-प्रतिपादन की ऐसी शुद्धता और संपत्ति पायी जाती है, जो प्रायः धर्मशास्त्रीय ग्रन्थों में उतनी मात्रा में नहीं मिलती। इसमें प्रत्येक प्रकरण के अन्त में कुछ पद्य मिलता है, प्रकरण का शेष कलेवर गद्य से निर्मित है। प्रतिपादन की प्रणाली तथा बाह्य स्वरूप में, वात्स्यायन का कामशास्त्र भी अर्थशास्त्र से मिलता-जुलता है।

इस प्रकार के शास्त्रीय गद्य के साथ ही साथ एक दूसरे प्रकार के भी गद्य का प्रस्फुटन हो रहा था, जिसे हम ब्राह्मण-काल के गद्य और परवर्ती लौकिक संस्कृत-साहित्य के गद्य का सन्धि-स्थल कह सकते हैं। महाभारत में क्वचित् और कदाचित् प्रयुक्त गद्यांशों में एतज्जा-जीत गद्य का स्वरूप परिलक्षित होता है। पतञ्जलि का महाभाष्य एक महत्तम गद्य-ग्रन्थ है, जो सरल, सुबोध तथा व्यास-शैली में लिखा गया है। महाभाष्य को पढ़ने से ऐसा प्रतीत होता है मानो उपाध्याय और अध्येता दोनों आमने-सामने बैठे हैं और प्रश्नोत्तर शैली द्वारा शास्त्र के अभीष्ट विषय का प्रतिपादन प्रस्तुत किया जा रहा है। द्वितीय शताब्दी ईसवी पूर्व में प्रचलित अनेक प्रकार के संस्कृत-वाङ्मय की भी अमूल्य सूचना हमें महाभाष्य द्वारा उपलब्ध होती है।

यहाँ बौद्धों और जैनों के भी धार्मिक ग्रन्थों का उल्लेख करना समीचीन होगा। यद्यपि इन ग्रन्थों की भाषा पाली और अर्ध-मागधी है, तथापि भावव्यञ्जना की गद्य-शैली का बहुल प्रयोग इस बात का परिचायक है कि उस समय में भी गद्य-भाषा का जनता में प्रचुर प्रचार था।

इन धार्मिक ग्रन्थों में प्रयुक्त सरल, वर्णनात्मक गद्य से यह लक्षित होता है कि कदाचित् संस्कृत में भी उसी प्रकार की सरल गद्य-भाषा का प्रचार रहा होगा और इस प्रकार इन धार्मिक ग्रन्थों का प्रभाव संस्कृत-गद्य शैली के विकास पर भी पड़ा होगा। कुछ समय के पश्चात् बौद्धों ने भी संस्कृत भाषा को अपने भावों की व्यञ्जना के लिये अपनाया और 'ललितविस्तर' तथा 'दिव्यावदान' जैसे रमणीय गद्य-ग्रन्थों की रचना की, जिनमें बीच-बीच में पद्य का भी पुट है। इन दोनों ग्रन्थों में परवर्ती संस्कृत-गद्य के लक्षण सुस्पष्ट रूप से अंकित मिलते हैं।

आयुर्वेद को ऋग्वेद का उपवेद माना जाता है। आयुर्वेद के उपलब्ध ग्रन्थों में चरक संहिता सबसे प्राचीन ग्रन्थ है। इस ग्रन्थ की रचना गद्य में हुई है। यत्र-तत्र पद्य का भी प्रयोग मिलता है। चरक की गद्य-शैली बड़ी ही प्रौढ़ तथा उत्कृष्ट है। कभी-कभी वाक्य-विन्यास में अभिनव नाद-सौन्दर्य भी मिलता है जो उपनिषदों की गद्य-शैली का बरबस स्मरण दिला देता है। चरक संहिता में हमें दर्शन-सम्बन्धी अनेक विषयों की भी सूचना मिलती है।

पाली, प्राकृत तथा संस्कृत के उत्कीर्ण अभिलेखों (Inscriptions) में हमें गद्य के रमणीय स्वरूप का दर्शन मिलता है। ये अभिलेख सम्राट अशोककालीन तथा बाद की विविध

ज्ञातव्य सामग्री की सूचना देते हैं। पश्चिमी भारत के प्रसिद्ध क्षत्रप रुद्रदामन् के गिरनार स्थित शिलालेख (१५० ई०) को पढ़ने से यह पता चलता है कि उस समय तक अलंकृत गद्य-शैली का पर्याप्त प्रचार हो चुका था (इस अभिलेख में 'स्फुट लघुमधुरचित्रकान्तशब्द समयोदारालङ्कृतगद्यपद्य'—इस गद्यांश से उपर्युक्त निष्कर्ष निकलता है)। प्रयागस्थित शिलालेख (चौथी शताब्दी ईसवी) में महाराज समुद्रगुप्त की प्रशस्ति की गयी है। इस प्रशस्ति के रचयिता हैं—कविवर हरिषेण। इस शिलालेख की गद्य-भाषा से यह प्रतीत होता है कि उस समय तक गद्य-शैली का एक निश्चित रूप निखर चुका था, जिसमें कहीं दीर्घ समासों की परम्परा मिलती थी, कहीं भाषा के अलङ्करण के नाना उपकरणों का जुटाव था, कहीं वर्णाढ्य वर्णन मिलते थे, कहीं कथानक की कमनीय सरणि दृष्टिगोचर होती थी और कहीं-कहीं मार्मिक श्लोकों की बानगी भी मिलती थी।

अब लौकिकयुगीन अभिजात (Classical) गद्य-काव्य के उद्भव और विकास पर संक्षेप रीति से विचार करना है। अभिजात गद्य-काव्य की उत्पत्ति के विषय में हमारा ज्ञान अत्यन्त सीमित है। इसका उद्भव कब और कैसे हुआ, यह निश्चित रूप से कहना कठिन है। इस गद्य-काव्य का सर्वप्रथम दर्शन दण्डी, बाण और सुबन्धु की रचनाओं में होता है। किन्तु यह गद्य-काव्य का विकसित रूप है। उनके पूर्व के लेखकों तथा रचनाओं का इतिहास प्रायः अज्ञात-सा है। हाँ, कात्यायन और पतञ्जलि के प्रमाण के आधार पर इतना अवश्य कहा जा सकता है कि उस समय तक आख्यायिकाओं का निर्माण हो चुका था। दण्डी ने कथा और आख्यायिका में कुछ भेद बताये हैं, किन्तु अन्ततः उन्होंने भी स्वयं कह दिया कि कथा और आख्यायिका में कोई महत्त्वपूर्ण भेद नहीं है।

इन गद्य-काव्यों की भाषा अतिशय अलंकृत तथा कृत्रिम है। अब भावों की व्यञ्जना में भाषा की सरलता का कोई महत्त्व नहीं दिखायी पड़ता है। श्रमनिष्पादित उक्तिवैचित्र्य के लिये लेखक वक्र उक्तियों का आश्रय लेने लगे। इस काल के गद्य-काव्य में प्रयुक्त शैली नितान्त परिष्कृत, उदात्त तथा निर्दोष है और लेखकों का निरन्तर प्रयास यह रहा है कि समस्त प्रतिभा का व्यय कलापक्ष के प्रसाधन में कर दिया जाय, फलतः भाव-पक्ष स्वयं गुणीभूत हो गया। दण्डी का दशकुमारचरित इस प्रकार की अलंकृत गद्य-भाषा का उत्कृष्ट निदर्शन है। यह बात स्मरणीय है कि दण्डी की गद्य-भाषा औचित्य की सीमा का उल्लंघन नहीं करती है और 'विश्रुतचरित' में तो वह विशेषतः शास्त्रीय गद्य की प्राञ्जलता से होड़ लेती हुई प्रतीत होती है।

बाण की 'कादम्बरी' में कहीं समासों की सुदीर्घ घन-घटा घुमड़ती हुई दिखायी देती है, कहीं श्लेष और यमक की भरमार है, कहीं उपमा और रूपक की आँखमिचौनी है, तो कहीं उत्प्रेक्षा और अतिशयोक्ति की धूप-छाँह। ऐसा प्रतीत होता है मानो अलङ्कार-शास्त्र बाण की प्रतिभा के सामने सदैव हाथ जोड़े खड़ा रहता था। सचमुच ही महाकवि बाण वाणी के जबर्दस्त 'डिक्टेटर' थे। कादम्बरी में समास-तत्व की दृष्टि से प्रसंगानुसार तीनों प्रकार की शैली मिलती है—दीर्घ समास वाली शैली, (उत्कलिकाप्राय), अल्प समास वाली शैली (चूर्णक)

तथा यत्र-तत्र समास रहित शैली (जैसे शुक के आत्मकथन में पितृमरणविषयक चिन्तन का वर्णन) जिसे गद्य की मुक्तक शैली कहा जाता है। हारीतकुमार के वर्णन में पहिले व्यापक समष्टिगत सौन्दर्य वर्णन, फिर अंग-प्रत्यंग का वर्णन, बाद में साथ की वस्तुओं का वर्णन, अनन्तर श्लेषमय वर्णन तथा अन्त में विरोधाभासाश्रित वर्णन आया है। बाण के दीर्घ वर्णनों में प्राय: यही तंत्र-क्रम परिलक्षित होता है।

श्लेष-प्रयोग के प्रति यह अतिशय अनुराग महाकवि सुबन्धु की 'वासवदत्ता' में पहुँच कर अपनी चरम अवसान-भूमि में अधिष्ठित हो गया है। महाकवि सुबन्धु को इस बात का बड़ा गर्व है कि उन्होंने अपने प्रबन्ध के प्रत्येक अक्षर में श्लेष गुम्फित कर दिया है : प्रत्यक्षर-श्लेषमयप्रबन्धविन्यासवैदग्ध्यनिधि: सुबन्धु:—वासवदत्ता। इस प्रकार हम देखते हैं कि बाण के युग में ओजस्विनी समासों की शैली के प्रति अनुराग ने भाषा को पूर्णरूप से आच्छादित कर रक्खा था और फलत: यही गद्य का संजीवन-तत्त्व माना जाता था : ओज: समासभूयस्त्वमेतद् गद्यस्य जीवितम्—काव्यादर्श। ऐसे ही युग में यह प्राचीन सूक्ति भी अक्षरश: कृतार्थ होती थी कि गद्य ही कवित्व की कसौटी है : गद्यं कवीनां निकषं वदन्ति।

अब, शास्त्रीय गद्य पर दृष्टिपात करना है। यह तो पहले कहा ही जा चुका है कि भारतीय दर्शन के सभी प्रस्थानों की आधार-भूमि, सूत्र रूप में ही प्रस्तुत कर दी गयी थी। अपने वर्तमान स्वरूप में विद्यमान 'सांख्यसूत्र' परवर्ती काल में निबद्ध हो सकते हैं; किन्तु न्याय, वैशेषिक, योग, मीमांसा और वेदान्त के सूत्र-ग्रन्थ पर्याप्त रूप से प्राचीन काल की रचनायें हैं। मीमांसा सूत्रों पर शबर-स्वामी का भाष्य, न्यायसूत्रों पर वात्स्यायन का भाष्य तथा वेदान्त-सूत्रों पर शंकराचार्य का भाष्य अत्यन्त प्रसिद्ध है। ये सभी भाष्य-ग्रन्थ लौकिक शास्त्रीय गद्य के टकसाली नमूने हैं। इस गद्य की शैली नितान्त पारिभाषिक तथा वैज्ञानिक है। इन आचार्यों की दृष्टि में, प्रौढ़ शैली में; अर्थों की अभिव्यक्ति ही चरम लक्ष्य है। फलत: इनका ध्यान शब्द-सौन्दर्य की सृष्टि की ओर उतना नहीं गया, तथापि आचार्य शंकर की 'प्रसन्न-गम्भीरपदा सरस्वती' किस सहृदय के हृदय का बलात् अपनी ओर आवर्जन नहीं कर लेती। उनके गद्य की सुषमा ही निराली है। वाचस्पति मिश्र जैसे आचार्य प्रकाण्ड ने उसे यथार्थत: प्रसन्नगम्भीर कहा है। बीच-बीच में आचार्य शंकर लोक-प्रयुक्त सूक्तियाँ भी गुम्फित कर देते हैं और इस प्रकार उनका गद्य रस-पेशल तथा श्रुति-मधुर बन जाता है।

जयन्त भट्ट 'न्यायशास्त्र' के विख्यात आचार्य हैं। इनकी 'न्यायमञ्जरी' न्याय-दर्शन का प्रामाणिक ग्रन्थ है। इस न्याय-शैली में पहले पूर्वपक्ष की सम्यक्तया प्रतिष्ठा की जाती है, फिर उसमें अरुचि का बीज प्रदर्शित किया जाता है, तदनन्तर सिद्धान्त पक्ष का धूमधाम से मण्डन किया जाता है।

जयन्त भट्ट का गद्य भी बड़ा ही सुन्दर, सरस तथा प्राञ्जल है। प्रतिपादनशैली अत्यन्त रोचक है।

'चम्पू-काव्य' में गद्य-पद्य का संयुक्त प्रयोग किया जाता है : 'गद्य-पद्यमय काव्यं चम्पू-

रित्यभिधीयते'—साहित्यदर्पण। यों तो कादम्बरी आदि गद्य-काव्यों में भी पद्य पाये जाते हैं, किन्तु उनकी संख्या प्रायः नगण्य ही रहती है; लेकिन 'चम्पूकाव्य' में प्रायः गद्य और पद्य का समान रूप से प्रयोग होता है। नीति-कथाओं में पद्य का प्रयोग उपदेश के लिये होता है, किन्तु चम्पू-काव्य के पद्य-भाग कथानक के उसी प्रकार अनिवार्य अंग होते हैं जैसे उसके गद्य-भाग। त्रिविक्रम भट्ट का 'नल-चम्पू', चम्पू-काव्य का प्रथम उपलब्ध ग्रन्थ है। चम्पूकाव्य की जिस प्रौढ़ और परिमार्जित शैली का प्रयोग हमें नल-चम्पू में मिलता है, वह कभी सुबन्धु और कभी बाण का स्मरण दिलाता है। त्रिविक्रम भट्ट की भाषा सुबन्धु के समान श्लेष-प्रधान है और आर्यावर्त वर्णन तो श्लेष-गर्भित गद्य की एक उत्कृष्ट जड़ाऊ कृति है।

अब साहित्य-शास्त्रीय गद्य की भी विवेचना करनी है। इस गद्य का प्रथम दर्शन तो हमें भरत के नाट्यशास्त्र में होता है। भरत के वार्तिककार तथा प्राचीनतम टीकाकारों ने भी गद्य का प्रयोग किया ही होगा। फिर अलङ्कार शास्त्र के कुछ ग्रन्थों में वृत्ति के रूप में तथा टीकाओं के रूप में भी गद्य का प्रयोग हुआ है। राजशेखर के समय तक इस प्रकार की साहित्य-शास्त्रीय गद्य-भाषा का रूप प्रतिष्ठित हो चुका था। राजशेखर ने अपनी 'काव्य-मीमांसा' में आचार्य कौटिल्य के अर्थशास्त्र की शैली को अपनाया है। विषय के प्रतिपादन की शैली स्फूर्तियुक्त है, यद्यपि उसमें बोझीलापन भी है। जैसे आचार्य कौटिल्य ने पहले अपने से पूर्ववर्ती आचार्यों के मतों का उपस्थापन कर उनसे अपना वैरस्य दिखलाया है और फिर अपने मत की प्रतिष्ठा की है, ठीक वैसे ही राजशेखर ने भी पूर्ववर्ती आलंकारिकों के विचारों से अपना वैमत्य प्रकट करके अन्त में 'इति यायावरीयः' कहकर अपने मत का खण्डन किया है। यत्र-तत्र प्राचीन श्लोकों के समुद्धरण द्वारा राजशेखर ने काव्य-मीमांसा की श्रीवृद्धि की है; साथ ही अनेक अप्रसिद्ध प्राचीन आचार्यों का नामोल्लेख भी किया है। सचमुच ही काव्य-मीमांसा, विविध विषयक सामग्री का आकर-ग्रन्थ है।

कुन्तक का 'वक्रोक्तिजीवितम्' एक प्रौढ़ ग्रन्थ है। कुन्तक वक्रोक्ति को ही काव्य का संजीवन-तत्त्व मानते हैं। इनकी गद्य-शैली रस-पेशल तथा सर्वथा मनोरम है। वृत्ति-भाग का गद्य एक रमणीयतम साहित्यिक शैली का प्रतीक है। यह गद्य संगीतमय तथा नादमय सौन्दर्य से पद-पद पर 'स्पन्दित' है। सचमुच ही आचार्य कुन्तक ने अपनी अलोक-सामान्य प्रतिभा के बल से गद्य-शैली में एक अभिनव चेतना फूंक दी है, सरसता की एक मधुमय धारा प्रवाहित कर दी है। जब तक संस्कृत के विद्वानों में सहृदयता बनी रहेगी, तब तक 'वक्रोक्ति-जीवित' की गद्य-शैली के सौरभ से उनका हृदय आप्यायित होता रहेगा।

नव्यन्याय ने जहाँ एक ओर व्याकरण-शास्त्र को प्रभावित किया और 'व्युत्पत्तिवाद' जैसे ग्रन्थों के प्रणयन की प्रेरणा प्रदान की, वहाँ दूसरी ओर उसने साहित्य-शास्त्र को भी प्रभावित किया। जगन्नाथ पण्डितराज को 'रसगंगाधर' जैसे अलङ्कार-शास्त्र के मूर्धन्य ग्रन्थ के निर्माण करने की स्फूर्ति मिली। इसमें सन्देह नहीं कि यदि उस युग में जगन्नाथ ने इस नव्य-न्याय की शैली को न अपनाया होता, तो उस काल के गर्वपिशंग आचार्यप्रकाण्ड उनके ग्रन्थ को इतना महत्त्व न देते। इस शैली में अवच्छेदक-अवच्छिन्न, अनुयोगिता-प्रतियोगिता आदि पारिभाषिक

पदावली के प्रयोग का आश्रय लेकर प्रतिपाद्य विषय का सूक्ष्मतम निरूपण किया जाता है। जगन्नाथ की यह असाधारण विशेषता है कि उनकी गद्य-शैली में शास्त्रीय परिणतप्रज्ञा तथा रसपरिपाकवती असाधारण प्रतिभा——इन दोनों की गंगा-यमुनी निरन्तर प्रवाहित होती रहती है।

गद्य-काव्य का चरम प्रतिनिधि ग्रन्थ 'शिवराजविजय' है। 'शिवराजविजय' के सहृदय पाठकों को पद-पद पर कादम्बरी और दशकुमारचरित का स्मरण हो आता है। वर्तमान युग में भी ऐसे सर्वगुणमण्डित गद्य-काव्य का प्रणयन हुआ है——इसी से सिद्ध होता है कि संस्कृत-भारती की सर्जना-शक्ति का कोष अक्षय्य है और उसके उपासक सहृदय विद्वानों का उत्साह अजय्य है। 'शिवराजविजय' की गद्य-शैली में प्रसाद और प्रवाह के साथ-साथ पर्याप्त प्रौढ़ता भी है। इसके रचयिता आचार्य अम्बिकादत्त 'व्यास' 'अभिनव बाण' की उपाधि से विभूषित किये जाते हैं।

यह संक्षेप में संस्कृत-गद्य के विकास की एक मनोरम झाँकी है। यह निःसंकोच कहा जा सकता है कि प्रारम्भ में संस्कृत-गद्य एक 'संदेशवाहक दूत' की भाँति, द्रुतगति से संचरणशील होकर, अपने अभीष्ट अर्थ का प्रतिपादन करता था, कालान्तर में वह एक चक्रवर्ती सम्राट् की भाँति अलंकरण के नाना उपकरणों से लद गया। फलतः जैसे कौतुकी जन राजा की शोभा-यात्रा में कालव्यय की उपेक्षा करते हुए उसकी आकर्षक वेषभूषा और अलङ्कारों को ही देखते रह जाते हैं, वैसे ही सहृदय विदग्धजन उस गद्य के अलङ्कारों के चाकचिक्य से विस्मय-विमुग्ध हो जाते हैं और कथा-प्रवाह के व्याघात से वैरस्य का अनुभव नहीं करते। कदाचित् 'भट्टारहरिचन्द्रस्य गद्यबन्धो नृपायते' में, 'नृपायते'——इस क्रिया-पद से गद्य काव्य के विषय में बाण का उपर्युक्त आशय रहा हो।

विश्वकवि रवीन्द्रनाथ ने ठीक ही कहा है : "परवर्ती संस्कृत-साहित्य का गद्य मयूर-पिच्छ से निर्मित उस करव्यजन (Hand fan) के समान है, जो शोभा के लिये धारण किया जाता है; न कि किसी व्यावहारिक प्रयोजन की संपूर्ति के लिये"।

अन्यत्र 'विश्वकवि' ने सहृदय पाठक की प्रशस्ति इस प्रकार की है : "वर्णनातत्त्व की विवेचना और अवान्तर प्रसंगों से, भारतीय कथा का प्रवाह, पग-पग पर खण्डित होने पर भी, भारतीय सहृदय का धैर्य, च्युत होते नहीं देख पड़ता।" गद्यकाव्य के कलापक्ष का कितना मार्मिक विवेचन है !

[संस्कृत गद्यालोक की भूमिका,
१९६३ ई० में प्रकाशित]

३५. नालन्दा विश्वविद्यालय

आजकल की तरह प्राचीन-काल में भी हमारे देश में अनेक विश्वविद्यालय थे। बिहार प्रदेश का नालन्दा विश्वविद्यालय अपने समय का एक प्रमुख विद्या केन्द्र था। मध्यप्रदेश के साथ नालन्दा का विशेष सम्बन्ध था। क्योंकि यहीं का निवासी नागार्जुन, जो एक महान् दार्शनिक और रसायन-शास्त्रवेत्ता था, नालन्दा विश्वविद्यालय में विद्यार्थी बन कर गया और धीरे-धीरे परिश्रम कर इतना विद्याध्ययन किया और कीर्ति कमाई कि नालन्दा विश्वविद्यालय के कुलपति (Chancellor) बनने का उसे सम्मान मिला। आप लोगों ने रामटेक में अंबाडा तालाब से ऊपर चढ़ते वक्त दाहिने ओर की दूसरी पहाड़ी पर नागार्जुन गुफा देखी होगी। नालन्दा जाने के पूर्व इसी गुफा में रहकर नागार्जुन ने एक बौद्धभिक्षु से पढ़ाई आरंभ की थी। हाँ, तो इस नालन्दा विश्वविद्यालय की कीर्ति केवल भारत में ही नहीं, बल्कि बर्मा, चीन, जावा, सुमात्रा आदि तक पहुँची थी। देश-विदेश से बड़े-बड़े विद्वान् यहाँ पढ़ने-पढ़ाने आया करते थे। इन देशों के राजा नालन्दा को आर्थिक सहायता देना अपना अहोभाग्य समझते थे। यहाँ विद्यार्थियों के लिये विशाल तिमंजले और चौमंजले छात्रावास (विहार) थे। पढ़ाने के लिए लम्बे-चौड़े हाल (शालायें) थे। बड़े-बड़े प्रार्थनागृह थे। नालन्दा का विशाल पुस्तकालय तीन भवनों में बँटा हुआ था। उनमें से एक भवन 'रत्नोदधि' नौमंजला था। यहाँ के भवनों की विशालता का इसी से अनुमान किया जा सकता है कि प्रधान बुद्धमूर्ति की ऊँचाई ८० फुट थी, अर्थात् एक साधारण मनुष्य की ऊँचाई से १४ गुना ज्यादा।

किन्तु काल की गति प्रबल है। १३वीं शताब्दी में हिन्दू-राज्यकाल समाप्त होने पर इसका भी अन्त हो गया। विशाल भवन गिरकर खँडहर हो गये। आज से १०० पूर्व वहाँ चारों ओर बड़े-बड़े टीले ही नजर आते थे। पुरातत्व विभाग (आर्कियालाजी डिपार्टमेंट) की ओर से खुदाई करने पर इन टीलों के नीचे दबी इस विशाल संस्था का ज्ञान संसार को हुआ।

आइये, पहिले यह जान लें कि नालन्दा है कहाँ और वहाँ कैसे पहुँचा जा सकता है। बिहार प्रदेश की राजधानी पटना से लगभग ५० मील दक्षिण-पूर्व बख्तियारपुर-राजगृह लाइट रेलवे लाइन पर नालन्दा नाम का रेलवे स्टेशन है। स्टेशन से २ मील पश्चिम में प्राचीन नालंदा के ध्वंसावशेष याने खँडहर हैं। नालंदा से ७ मील दक्षिण में राजगृह है, जो महाभारत काल में जरासंघ की और पाटलिपुत्र (पटना) के स्थापित होने के पूर्व मगध के सम्राटों की राजधानी थी। आज राजगृह भी नालन्दा की भाँति खँडहर हो गया है। किन्तु अभी भी उन खँडहरों को देखकर राजगृह के प्राचीन वैभव का अंदाज किया जा सकता है। प्राचीन-काल में विश्व-

विद्यालय राजधानी से दूर पर स्थापित किये जाते थे। अतः उस वक्त नालंदा राजगृह का बाहरी भाग (Suburb) माना जाता था। नालंदा की प्राचीनता का इसी से अनुमान हो सकता है कि जैनधर्म-संस्थापक महावीर स्वामी और बौद्धधर्म के संस्थापक गौतम बुद्ध कई बार यहाँ पधारे और निवास किया था। आप लोगों ने गत वर्ष बुद्धशिष्य सारिपुत्र के अस्थिशेष का बड़े समारोह से साँची के स्तूप में पुनः स्थापन का समाचार पढ़ा होगा। सारिपुत्र गौतम बुद्ध के दाहिने हाथ माने जाते थे। इसीलिये गत वर्ष के समारोह में लंका, बर्मा, चीन आदि के राज-प्रतिनिधि और बौद्ध-विद्वान् उपस्थित हुए थे। इन सारिपुत्र का जन्म और मृत्यु यहीं नालन्दा में हुआ था। नालंदा में सारिपुत्र की समाधि पर २३०० वर्ष पूर्व सम्राट् अशोक ने अपनी श्रद्धांजलि अर्पित की थी। गुप्तवंश, वर्धनवंश और पालवंश के राजाओं ने नालन्दा में छात्रावास, मंदिर और स्तूप बनवाकर नालन्दा की उन्नति में हाथ बँटाया था। सातवीं शताब्दी के सम्राट् हर्षवर्धन के राज्यकाल में नालन्दा का वैभव चरम सीमा पर पहुँच गया था। सातवीं शताब्दी में हुयेनत्सांग और ई-त्सिंग नामक चीनी विद्वान् भारत में आये। उन्होंने नालन्दा में अनेक वर्ष रहकर विद्याध्ययन किया। उन्होंने अपने यात्रा-विवरण में नालन्दा विश्वविद्यालय का अच्छा वर्णन किया है। उस समय नालन्दा में ४-५ हजार विद्यार्थी अध्ययन करते थे। उनके निवास, वस्त्र-पुस्तक और भोजन आदि की पूरी व्यवस्था विश्वविद्यालय द्वारा की जाती थी। आस-पास के लगभग २०० गाँवों में विश्वविद्यालय की ओर से सहकारी-सिद्धान्तों पर खेती की जाती थी। चावल, घी, दूध सब कुछ इन्हीं गाँवों से आता था। नालन्दा में दर्शन, व्याकरण, आयुर्वेद, ज्योतिष आदि गम्भीर विषयों की पढ़ाई होती थी। इनके अलावा वैदिक और बौद्ध-धर्म के ग्रन्थों के अध्ययन का प्रबन्ध था। नालन्दा के अध्यापक अपने-अपने विषय के प्रसिद्ध विद्वान् थे। छात्रावास के नियम कड़े थे। खुदाई के बाद टीलों के भीतर दिखाई देते हुये छात्रावास के सभी कमरों में सोने के लिये पत्थर का चबूतरा और सिरहाने के लिये पत्थर की ही तकिया, नालन्दा के विद्यार्थियों के कठिन अनुशासन को सूचित करती है। सादा जीवन और गम्भीर चिन्तन वहाँ का ध्येय-वाक्य था। आज्ञाभंग, आचारहीनता, चोरी आदि का कोई भी मामला चीनी-पर्यटकों को देखने में नहीं आया था। उपदेश और व्याख्यान के अलावा वहाँ परस्पर चर्चा, अधिकाधिक गुरु शिष्य-संपर्क और शास्त्रार्थ पर अधिक जोर दिया जाता था। यही कारण था कि देश-विदेश से विद्वान् नालन्दा में पढ़ने के लिये आया करते थे। नालन्दा विश्व-विद्यालय में प्रवेश पाना सहज नहीं था। प्रवेश चाहने वालों की प्रवेश के पूर्व कठिन परीक्षा ली जाती थी। हुयेनत्सांग ने लिखा है कि इस कठिन प्रवेशिका परीक्षा में ७० से ८० प्रतिशत तक छात्र असफल होकर लौट जाते थे। न्यायशास्त्र का धुरन्धर विद्वान् दिङ्नाग, जिसका जन्म दक्षिण भारत में हुआ था, नालन्दा की प्रतिष्ठा से आकृष्ट होकर शास्त्रार्थ में भाग लेने के लिये यहाँ आया और 'पण्डित-पुंगव' की उपाधि प्राप्ति की थी। यहाँ के अन्य प्रसिद्ध विद्वानों में आर्यदेव, वसुबन्धु, धर्मपाल, शीलभद्र और धर्मकीर्ति के नाम उल्लेखनीय हैं। यहाँ के विद्वानों को विदेश—तिब्बत, चीन, जापान—के राजा सम्मान के साथ बुलाते थे और अपने यहाँ रखकर बौद्ध-ग्रन्थों का अनुवाद कराते थे। ऐसे ही एक विद्वान् पद्मसम्भव ने तिब्बत जाकर वहाँ लामा-संप्रदाय की

स्थापना की थी, जो आज तक तिब्बत में प्रचलित है। खुदाई करते समय प्राप्त एक ताम्रपट लेख में लिखा है कि सुमात्रा (सुवर्ण द्वीप) के एक राजा ने छात्रवृत्ति देने और पुस्तकों की नकल कराने के लिये कई गाँवों की आमदनी नालन्दा में लगाई थी; यही नहीं, बल्कि अपनी ओर से एक विहार (छात्रावास) का भी निर्माण कराया था। इससे स्पष्ट है कि भारतीय-संस्कृति और नालन्दा की कीर्ति भारत के बाहर बृहत्तर भारत में उस समय पहुँच चुकी थी।

ईसा की बारहवीं शताब्दी के बाद अर्थात् आज से लगभग ७०० वर्ष पूर्व बौद्ध-धर्म के ह्रास के साथ नालन्दा का भी महत्त्व कम हो चला था। मुसलमानी आक्रमण की बर्बरता ने तो इसे पूर्णतः तहस-नहस कर दिया। खुदाई के अवशेषों से पता चलता है कि नालन्दा के विध्वंस में अग्निदेव के प्रकोप का भी भयंकर हाथ था। धीरे-धीरे राजाओं के आश्रय से रहित, बौद्ध भिक्षुओं द्वारा परित्यक्त, विदेशी आक्रमणकारियों द्वारा उध्वस्त—ऐसी नालन्दा नगरी के बिहार, चैत्य, स्तूप आदि सब केवल ऊंचे-ऊंचे टीले रह गये। सन् १८६२ में जनरल कनिंघम ने अपनी रिपोर्ट में नालन्दा के महत्त्व की ओर भारत-सरकार का ध्यान आकृष्ट किया। किन्तु वैज्ञानिक ढंग से खुदाई सन् १९१५ में पुरातत्व-विभाग ने प्रारंभ की और १६ टीलों की खुदाई की जा चुकी है। इन टीलों के भीतर विहार, चैत्य-स्तूप बिना छत के खड़े दिखते हैं। भूमि की ऊपरी सतह के नीचे विशाल भवनों के समूचे खंड होंगे—इसकी कल्पना भी पहिले नहीं हो सकती थी। आज वहाँ विशाल छात्रावासों और प्रार्थना-गृहों के अलावा बड़े-बड़े आँगन, चबूतरे, सीढ़ियाँ, सड़कें, ढकी हुई नालियाँ—स्पष्ट दिखाई पड़ती हैं। खुदाई में प्राप्त असंख्य बर्तन, मूर्तियाँ, शिलालेख सिक्के आदि को वहाँ से हटाकर पास ही में एक नये बने म्यूजियम (पदार्थ संग्रहालय) में रक्खा गया है। नालंदा के टीलों के भीतर विशाल भवनों और सुन्दर स्मृतियों को देखकर नेत्रों में आँसू आ जाते हैं, किन्तु संयोग की बात है कि जहाँ एक ओर वैज्ञानिक ढंग पर खुदाई द्वारा प्राचीन नालन्दा को प्रकाश में लाया जा रहा है, वहाँ दूसरी ओर बिहार प्रदेश शासन ने २ वर्ष पूर्व नालन्दा में एक पाली-संशोधन-विद्यापीठ की स्थापना की है; जहाँ पाली-वाङमय और बौद्ध-दर्शन का सम्यक् अध्ययन किया जायगा। उन्नति और अवनति—यही संसारचक्र का नियम है। समृद्धि और वैभव के दिन, नालन्दा ने तेरहवीं शताब्दी तक देखे, फिर लगभग ७०० वर्ष तक भारत-भूमि की गोद में छिपकर नालन्दा ने बुरे दिन बिताये और आज देश में स्वराज्य-सूर्य के उदय होने पर—नालन्दा के फिर शुभ दिन प्रारंभ हुए हैं।

[आकाशवाणी-वार्ता : ३ सितम्बर, १९५३]

३६. युद्ध का नीतिशास्त्र

'युद्ध का नीतिशास्त्र'—इस शीर्षक से ही स्पष्ट है कि युद्ध में नैतिक नियमों का विधान है तथा उनके अनुसार युद्ध होना चाहिये। किन्तु प्रचलित जन-धारणा यह है कि Every thing is fair in war अर्थात् युद्ध में जो कुछ भी किया जाय, समर्थनीय है। इस जनधारणा के अनुसार युद्ध और नीति-अनीति परस्पर विरोधी वस्तुएँ हैं। नैतिकता का सम्बन्ध जनकल्याण से है और युद्ध जनसंहार का कारण है। अतः इस परस्पर विरोध को दूर करने के लिये युद्ध के कारणों की मीमांसा करना उचित होगा।

मानव साधारणतया शान्तिप्रिय होता है। मांसाहारी हिंस्र पशु भी भोजनतृप्ति के बाद अहिंसा नीति को अपनाने लगते हैं। आवश्यकतावश या परिस्थितियों के कारण ही मानव युद्ध की ओर प्रवृत्त होता है। घुमक्कड़ अवस्था से आगे बढ़ कर मानव जब कृषि-जीवी बना, तो शांति और सुख चैन से रहने की उसे अधिक आवश्यकता प्रतीत हुई होगी। क्योंकि खेत, घर, पशु और अन्न का स्वामित्व प्राप्त कर उसे अधिक शान्तिप्रिय होना चाहिये। आज भी देखा जाता है कि धनी वर्ग अकिंचन वर्ग की अपेक्षा अधिक शांति और व्यवस्था चाहता है। यह स्वाभाविक भी है, क्योंकि जो अकिंचन है, उससे कोई क्या छीनेगा? छीनने का आकर्षण तो कांचन को देखकर होता है।

किन्तु वही शांतिप्रिय कृषिजीवी समाज, जनसंख्या में वृद्धि होने पर, परिस्थितिवश, दूसरे की जमीन छीनना चाहता है और संघर्ष बढ़ाता है। इस छीनने की मनोवृत्ति में ही युद्ध का बीज निहित है। फिर, दूसरी बात यह भी है कि युद्ध कोई एकांगी वस्तु नहीं है। युद्ध के भी आक्रामक और रक्षक—ये दो अंग होते हैं। अतः यदि आक्रमण वृत्ति नहीं भी रही, तो भी स्वरक्षा के लिये युद्ध में भाग लेना ही पड़ता है। अतः मानव-समाज में विशिष्ट आवश्यकता के कारण और विशिष्ट परिस्थितियों में युद्ध अनिवार्य बन जाता है।

एक बार युद्ध मानव के कार्यक्षेत्र का अंग बना कि फिर अनेक समस्यायें उठ खड़ी होती हैं। चाहे आक्रमणमूलक युद्ध हो, चाहे रक्षामूलक हो—दोनों के संचालन में संगठन और कार्य विभाजन की आवश्यकता होती है। साथ ही कुशल नेतृत्व भी होना चाहिये। इन आवश्यकताओं ने ही राज-संस्था और चतुर्वर्ण व्यवस्था को जन्म दिया। समाज के एक विशिष्ट वर्ग—क्षत्रिय वर्ण—के कन्धे पर समाज और देश की रक्षा का भार रक्खा गया। बाद में इस वर्ण-भेद को जन्मजात माना जाने लगा, क्योंकि अधिक नैपुण्य और कम झंझट की दृष्टि से जन्मजात वर्ण-परंपरा अपेक्षाकृत अधिक उपादेय समझी गई।

इसमें सन्देह नहीं कि इस व्यवस्था से राष्ट्र की चतुर्मुखी उन्नति हुई। समाज के अन्य अंगों को निश्चित रूप से अपना समाजोपयोगी कार्य करने का अबाध अवसर मिला। क्योंकि वे युद्ध-वृत्ति से अछूते बने रहे। फलतः विद्या, कला और विज्ञान की अप्रतिहत रूप से वृद्धि हुई। समाज, युद्ध की भीषण विभीषिकाओं से छुटकारा पाकर जनकल्याण की ओर अधिक ध्यान दे सका। किन्तु इसके बदले में क्षत्रिय जाति को सम्मान का ऊंचा पद दिया गया। प्राणों के बलिदान का यह मूल्य उचित ही था। इसीलिये क्षत्रियों के शौर्यगुण की प्रशंसा शास्त्रों में पदे-पदे मिलती है। वेदों की यही सर्वोच्च पुकार है कि 'वीरों का अधिकाधिक मात्रा में जन्म हो, ताकि राष्ट्र की सर्वांगीण रक्षा हो सके'। उच्च सम्मान को पाकर क्षत्रियवर्ग ने युद्धभूमि में मरना—अपना परम कर्त्तव्य समझा। महाभारत में तो यहाँ तक कहा है कि 'न गृहे मरणं तात क्षत्रियाणां प्रशस्यते'—अर्थात् घर में खाट पर पड़े-पड़े मरना, क्षत्रिय के लिये कलंक है। युद्धभूमि में मरने वालों के लिये स्वर्ग का खुला द्वार और अप्सराओं द्वारा स्वागत—एक आकर्षक प्रलोभन था। इन प्रोत्साहनों से क्षत्रियवर्ग की मनोवृत्ति में घोर परिवर्तन हुआ। उसे अब बिना युद्ध किये चैन नहीं था। इसलिये पशुग्रहण, कन्याहरण या और कुछ न सही तो केवल शौर्य-प्रदर्शन के लिये युद्ध करना फैशन बन गया। भास के एक नाटक में युद्ध को क्षत्रियों के लिये एक आदर्श यज्ञ कहा गया है। आधुनिक काल में जैसे साम्राज्य विस्तार-लोलुप तानाशाह और शस्त्रास्त्रों के निर्माता व्यापारी युद्ध के लिये तरसते हैं, उसी प्रकार रणोत्सुक क्षत्रिय भी युद्ध के लिये लालायित रहते थे। इस कारण क्षत्रिय समाज में युद्ध-शास्त्र और शस्त्रविद्या का अधिकाधिक प्रचार हुआ।

दूसरी ओर इस प्रवर्धमान युद्धवृत्ति के दुरुपयोग से समाज की रक्षा के लिये राष्ट्र के हितकारकों ने युद्ध के नीतिशास्त्र की ओर ध्यान दिया और Warrior's Code (वीराचार) का निर्माण हुआ। पुराण, इतिहास, धर्मशास्त्रों में क्षत्रियवर्ग के कर्तव्य का निर्देश करते समय उसे नैतिक, मानवीय और लोक-कल्याणात्मक नियमों और बन्धनों से नियमित और समर्याद बनाने का प्रयत्न किया गया। भारतीय युद्धशास्त्र में शूरता और नीति—दोनों को प्राधान्य दिया गया। नीतिरहित युद्ध को पाशववृत्ति घोषित किया गया। कालिदास ने कहा है कि केवल नीति का पालन कायरता है, और केवल वीरता, पाशविकता है: "कातर्यं केवला नीतिः शौर्यं श्वापदचेष्टितम्'। प्राचीन भारत में युद्ध के दो प्रकार माने जाते हैं—धर्मयुद्ध और कूट-युद्ध। धर्मयुद्ध में छात्रधर्म का उदात्त रूप दृष्टिगोचर होता है। अधर्म से प्राप्त विजय को क्षणिक और नारकीय विजय कहा गया है: 'अधर्मयुक्तो विजयो ह्यध्रुवोऽ स्वर्ग्य एव च'। धर्मयुद्ध में युद्ध घोषित करने के पूर्व राजदूत भेजकर पूर्व सूचना देना आवश्यक माना था। भारत में यह सदैव परंपरा रही है कि राजदूत अवध्य है: "नतुहन्यान्नृपो जातु दूतं कस्यांचिदापदि।" यहाँ यह भी जानना आवश्यक है कि युद्ध-नीति के अनुसार साम, दाम और भेद (Negotiation Persuation & Coveitiation) के विफल होने पर ही दण्ड अर्थात् युद्ध का आश्रय लिया जाता था। युद्धनीति के छः प्रमुख अंगों में (षाड्गुण्य में) सन्धि को प्रथम स्थान दिया है। कौटिल्य ने स्पष्ट कहा है कि अपने से प्रबल शत्रु से ही नहीं, बल्कि तुल्यबल शत्रु से भी सन्धि रखनी चाहिये।

क्योंकि युद्ध का परिणाम अनिश्चित है और युद्ध का संकट जहाँ तक सम्भव हो, टालना चाहिये। स्थायी सन्धि न हो तो 'चल सन्धि' ही कर लेनी चाहिये। युद्ध के लिये युद्ध नहीं, बल्कि एक विशिष्ट ध्येय की प्राप्ति के लिये युद्ध को मान्यता प्राप्त थी और वह भी सबसे अन्तिम और अनिवार्य एकमात्र साधन के रूप में। इसी कर्तव्य भावना के कारण युद्ध के पूर्व व्रत, उपवास आदि धार्मिक विधि की योजना थी, ताकि युद्ध के वर्बरतापूर्ण फलों का उत्तरदायित्व न रहे। युद्ध करते समय इन नियमों का पालन करना आवश्यक था। कवचधारी और शस्त्रयुक्त योद्धा, कवचरहित और निःशस्त्र से न लड़े। एक से एक लड़े, अनेक नहीं। गिरे हुये योद्धा से लड़ना तुरन्त बन्द कर दे। पैदल, घुड़सवार, रथी और हाथी-सवार अपने-अपने वर्ग से ही लड़े। दूसरे वर्ग से लड़ना अनिवार्य हो तो १ हाथी-सवार, ५ घुड़सवार और १५ पैदल के बराबर माना जाता था। स्वयं राजा राजा से ही लड़े : 'राज्ञा राजैव योद्धव्यः तथा धर्मो विधीयते।' मेल कराने के लिये आये मध्यस्थ पर कभी प्रहार न किया जाय। इसी प्रकार असैनिक नागरिकों को, दर्शकों को तथा सेना के कर्मचारी भृत्यों को कभी चोट न पहुंचाये, भगोड़ों को भाग जाने दे। शरणागत को बन्दी बना ले। युद्धबन्दियों की रक्षा का विशेष प्रबन्ध था। युद्ध समाप्त होने पर उन्हें उनकी इच्छा के अनुसार दास बना ले या मुक्त कर दे। विजयी राजा का यह आद्य कर्तव्य था कि शत्रु राज्य के उद्यान, मन्दिर या अन्य सार्वजनिक स्थानों की क्षति न होने दे। प्राचीन काल में युद्ध के समय भी राष्ट्र का सामाजिक और व्यापारिक जीवन निर्वाध चलता था। ग्रीक इतिहास-लेखक मैगस्थनीज ने लिखा है कि जबकि अन्य देशों में युद्ध के समय जनता को अपार कष्ट होता था, भारतवर्ष में स्थिति दूसरी ही थी। यहाँ चाहे निकट में ही क्यों न युद्ध हो रहा हो, साधारण जनता अपने-अपने काम में लगी रहती थी। क्योंकि सैनिक दल गाँव, खेत और वृक्षों को हानि नहीं होने देते थे। युद्धभूमि में घायलों की सेवाशुश्रूषा के लिये चिकित्सकों का दल उपयोगी उपकरणों के साथ तैयार रहता था। लड़ाई दिन में ही होती थी। रात्रि में योद्धा विश्राम करते थे। महाभारत-काल में कौरव-पांडव दल के लोग रात्रि के समय विरोधी दल में निःशंक आते-जाते थे। ग्रीक सेनापति एलैक्ज़ैण्डर के सैन्य-शिविर में रात्रि के समय नाटकों का अभिनय हुआ करता था और भारतीय जनता भी उसे देखने निःशंक जाती थी। मृत सैनिकों के कुटुम्बियों के लिए विजयी राजा को उचित प्रबन्ध करना पड़ता था। साधारणतया विजयी राजा पराजित राजा को पुनः उसकी गद्दी लौटा देते थे। साथ ही उस राज्य की प्रचलित शासन-पद्धति और प्रबन्ध में हस्तक्षेप नहीं करते थे। गुप्तवंशी समुद्रगुप्त ने पराजित राजाओं को अपना आधिपत्य मान लेने पर या वार्षिक कर देने की प्रतिज्ञा करने पर पुनः प्रतिष्ठापित किया था। महाभारत में कहा है कि पराजित राज्य की प्रजा को सर्वथा सुखी रखना चाहिये। विजयी राजा का स्थावर सम्पत्ति पर ही अधिकार था। वैदिक-युग में दिवोदास और प्रतर्दन की निन्दा की गई है कि वे पराजित राज्य की चल सम्पत्ति उठा ले गये थे। इस तरह के अनेक नियमों का शास्त्रों में विधान है। प्राचीन युद्ध काल में वैयक्तिक शूरता का प्रमुख स्थान था। इसीसे रणभूमि से पलायन की बड़ी निर्भर्त्सना की गई है। रणभूमि में मारने की अपेक्षा शत्रु को जीते पकड़ लाना प्रशस्थ माना गया है। चीनी यात्री हुयेनत्सांग ने लिखा है कि बन्दी किये गये

सेनापति को शारीरिक दण्ड न देकर स्त्रीवेष पहिनाते थे। अत: आश्चर्य नहीं कि पराजित बन्दी सेनापति इस अपमान की अपेक्षा आत्महत्या को अच्छा समझे।

युद्ध का दूसरा प्रकार कूटयुद्ध था। इसमें धर्मयुद्ध के नियमों की अवहेलना की जाती थी। गुप्तरूप से अचानक हमला, विषबुझे शस्त्रों का प्रयोग, इन्द्रजाल, जादू-टोना, नगर-ग्राम विध्वंस, जलाशयों को विषदूषित करना, शत्रु-शिविर में आग लगाना, धोखा देकर मार डालना, घूस देकर और गुप्तचरों के द्वारा शत्रु दल में विद्रोह खड़ा करना आदि सभी अनैतिक साधनों का प्रयोग कूटयुद्ध में होता था। कौटिल्य ने अपने अर्थशास्त्र में इसका विस्तार से वर्णन किया है। कुछ पाश्चात्य विद्वानों ने कौटिल्य-मत को मैशियावेली-मत से मिलाया है। किन्तु वास्तव में कौटिल्य ने बड़े कठोर शब्दों में कूटयुद्ध के नृशंस प्रयोगों की निन्दा की है और कूटयुद्ध को अधर्म और अमानवोचित कहा है। कौटिल्य के अनुसार कूटयुद्ध का प्रयोग कूटयुद्ध के विरुद्ध होना चाहिये। विशेषत: प्रबल और दुर्दान्त आक्रमण के सामने दुर्बल राष्ट्र आत्मरक्षा के लिये कूटयुद्ध का सहारा लें। वाल्मीकि रामायण में कूटयुद्ध को राक्षसी-युद्ध कहा है। इसीलिए भारतीय युद्धनीति में धर्म विजय को आदर्श विजय माना है। धर्म विजय में आसपास के छोटे-मोटे राज्यों पर आधिपत्य स्वीकार करा लेना ही उद्देश्य था। एक प्रकार से यह सांस्कृतिक विजय थी। प्राचीन काल में हिमाच्छादित पर्वत श्रेणी और तीन ओर समुद्र से घिरी भारत-भूमि की अखण्डता और एक राष्ट्र तथा एक संस्कृति की स्थापना कर सम्राट् या चक्रवर्ती का गौरवपूर्ण पद प्राप्त करना—एक महान् राष्ट्रीय कर्तव्य समझा जाता था। इसी से दिग्विजय के बाद राजसूय, अश्वमेध आदि यज्ञ का विधान कर इस 'एकच्छत्र' की भावना को धार्मिक रूप दिया गया था। सम्राट् अशोक का धर्मविजय Cultural Misson या Good will Mission की भाँति सांस्कृतिक विस्तार का साधन मात्र था। इसी से इसे लोक-विजय न कहकर धर्मविजय कहा गया।

युद्ध-नियमों का न पालन करने वालों के लिये दण्ड का विधान शास्त्रों में किया गया है। महाभारत में कहा है कि जो युद्ध में मर्यादा पालन न करे, उसका सामाजिक बहिष्कार किया जाय। घोर अनैतिक कार्य के लिए मृत्युदंड की व्यवस्था थी। किन्तु यह नियम विधान तभी व्यवहार्य हो सकता था, जब शत्रु दल भी इस व्यवस्था को मानता हो। विरोधी पक्ष द्वारा यदि इन नियमों का पालन न किया गया, तो एकपक्षीय नियम पालन कभी-कभी महान् राष्ट्रीय संकट का कारण बन सकता है। मोहम्मद गोरी और पृथ्वीराज चौहान के दीर्घकालीन संघर्ष में पृथ्वीराज द्वारा एकपक्षी नियम पालन का देश के इतिहास पर कैसा अनर्थावह प्रभाव पड़ा, यह कहने की आवश्यकता नहीं है। इसी से युद्धनीति का सांगोपांग विवेचन करने के बाद कौटिल्य ने निष्कर्ष निकाला है कि कूटयुद्ध के विरुद्ध धर्मयुद्ध सर्वथा अव्यावहारिक है। राष्ट्र के कल्याण के लिए दैवी और आसुरी—दोनों व्यवस्थाओं का यथा समय उपयोग वाञ्छनीय है। सारांश यह कि :

साधुवृत्तिर्भवेत् साधौ शठे शाठ्यं समाचरेत् ॥

[आकाशवाणी-वार्ता : २३ अगस्त, १९५३]

३७. प्राचीन अभिलेखों का महत्व

प्राचीन भारत के इतिहास लेखन में जिन सामग्रियों का उपयोग आवश्यक है, उनमें प्राचीन अभिलेखों का विशेष महत्व है। क्योंकि इतिहास के अन्य स्त्रोत—जैसे लोक कथाओं में वाङमयीन साक्ष्य—बहुत कुछ कल्पना पर आधारित होते हैं और यह भी सम्भव है कि समय के साथ उनमें हेरफेर भी होंगे। स्पष्ट है कि इन कम-ज्यादा कल्पनाश्रित और परिवर्तनशील सामग्रियों के आधार पर लिखित इतिहास को पूर्णतः विश्वसनीय नहीं माना जा सकता। शिलाओं, स्तम्भों एवं धातुनिर्मित ताम्रपत्रों पर खुदे हुए अभिलेख न केवल स्थायी होते हैं, बल्कि परिवर्तन सम्भव न होने के कारण इनका ऐतिहासिक प्रामाण्य अकाट्य होता है। एक दूसरा कारण यह भी है कि इन अभिलेखों का उद्देश्य बहुधा साक्षात् इतिहास लिखना नहीं होता। अतः इनका साक्ष्य निःस्वार्थ और निष्पक्ष रहता है।

सौभाग्य से हमारे देश में प्राचीन अभिलेख प्रभूत संख्या में मिलते हैं। लगभग ४० वर्ष पूर्व गणना करने पर यह ज्ञात हुआ था कि ईसा की पाँचवीं शताब्दी के पूर्व के अभिलेख १५०० से अधिक और पाँचवीं शताब्दी के बाद के अभिलेखों की संख्या २५०० से कहीं अधिक थी। उसके बाद तो अभिलेखों की प्राप्ति संख्या प्रतिवर्ष ऐसी बढ़ रही है कि वह कई गुना बढ़ गई होगी। साथ ही साथ ऐसे भी सैकड़ों अभिलेख हैं, जो अभी तक ठीक तरह नहीं पढ़े जा सके हैं। नवीन पाये गये अभिलेखों के अध्ययन से न केवल इतिहास पर नवीन प्रकाश पड़ता है, बल्कि विवादास्पद ऐतिहासिक गुत्थियों का समाधान भी होता है। वाङमयीन उल्लेखों के आधार पर तथागत बुद्ध के जन्मस्थान को निर्धारित करना कठिन हो रहा था। किन्तु एक दिन नेपाल की सीमा पर स्थित रुमन्दोई ग्राम में पाये गये स्तम्भ पर खुदे हुए लेख से पता चला कि पास ही लुम्बिन वन में तथागत बुद्ध का जन्म हुआ था।

भारतवर्ष में अभिलेखों की परम्परा बड़ी पुरानी है। प्रागैतिहासिक युग के अभिलेखों की प्राप्ति की आशा करना दुराशा ही होगी। किन्तु हरप्पा-मोहनजोदड़ो में सिन्धु-सभ्यता के जो अभिलेख ईंटों और मूर्तियों पर खुदे मिले हैं; यदि उनका इतिहास विशेषज्ञों के द्वारा अध्ययन सफल हो सका तो भारत की एक पुरानी ऐतिहासिक कड़ी का रूप स्पष्ट हो जायेगा। बौद्ध-काल से तो अनेक अभिलेख पाये जाते हैं। इन अभिलेखों में उत्तर भारत से भोजपत्रों पर और दक्षिण भारत से ताडपत्रों पर लिखी पुरानी हस्तलिखित पुस्तकों की भी गणना की जा सकती है। किन्तु इनका जीवन अधिक न होने के कारण इनका प्राचीन अभिलेखों में अन्तर्भाव करना उचित न होगा। अतः हम यहाँ शिलाओं, पाषाण-स्तम्भों सिक्के, ताम्रपत्र इत्यादि धातुनिर्मित वस्तुओं पर खुदे अभिलेखों की ही चर्चा करेंगे।

इन अभिलेखों का उद्देश्य राज्यघोषणा, राज्य-प्रशस्ति, वंश-वर्णन और सार्वजनिक दान आदि होता था। सबसे महत्त्वपूर्ण अभिलेख सम्राट् अशोक के वे शिलालेख और स्तम्भ-लेख हैं, जो देश के प्रायः सभी भागों में पाये गये हैं। ये उन प्रदेशों की भाषा ओर उन्हीं लिपियों में खुदाये गये थे। इनमें धार्मिक विजय का महत्व, विश्व-बन्धुत्व, सहिष्णुता, बौद्धधर्म के प्रचार के उपाय, अहिंसा-पालन आदि पर जोर दिया गया है। उच्च विचार तथा प्रचार शैली की दृष्टि से इन अभिलेखों का विश्व के इतिहास में एक महत्वपूर्ण स्थान है। अशोक की १५ धर्म-प्रशस्तियाँ विभिन्न स्थानों में पाई जाती हैं। सौराष्ट्र में गिरिनार के शिलाखण्ड का अपूर्व ऐतिहासिक महत्व है। यह शिलाखण्ड दो पहाड़ियों के जोड़ पर स्थित है। इसके स्थानीय महत्व के कारण अशोक के बाद महाक्षत्रप रुद्रदामन और गुप्त-सम्राट् स्कन्दगुप्त ने भी इस शिलाखण्ड को अपने अभिलेख के लिए चुना था। महाक्षत्रप रुद्रदामन—जिसके पितामह चष्टन विदेश थे और जिन्होंने भारत में बस कर हिन्दू-धर्म स्वीकार किया था तथा जिसका समय ईसवीय दूसरी शताब्दी है—ने अपने अभिलेख में उस बाँध का वर्णन किया था, जिसे चन्द्रगुप्त मौर्य ने दो पहाड़ियों को जोड़कर जलाशय निर्माण के लिये बनाया था और सम्राट् अशोक ने उससे नहरें निकालकर उसका उपयोग सिंचाई के लिये किया था। बाद में इसी शिलाखण्ड पर पाँचवीं शताब्दी में स्कन्दगुप्त ने अपना कवित्त्वपूर्ण सुन्दर अभिलेख खुदाया था। सम्राट अशोक, सम्राट रुद्रदामन और सम्राट स्कन्दगुप्त के अभिलेखों के कारण उन शिलाखण्डों का विशेष महत्व है।

स्तम्भ लेखों में इलाहाबाद का स्तम्भ लेख भी उल्लेखनीय है। इसमें सम्राट अशोक की प्रशस्तियों के अलावा ईसवीय ५ शताब्दी के सम्राट समुद्रगुप्त का संस्कृत में गद्यपद्यमय अभिलेख खुदा हुआ है। दिल्ली के निकट कुतुबमीनार के अहाते में स्थित वे लौहस्तम्भ भी उल्लेखनीय हैं; जिसे मेहरौली ग्राम में पाये जाने के कारण मेहरौली-लौह-स्तम्भ भी कहा जाता है। इस पर चन्द्रगुप्त की धवल कीर्ति का सुन्दर संस्कृत में मनोहर वर्णन है। इसे देख कर आज भी लोग आश्चर्य करते हैं कि इतना विशाल लौह-स्तम्भ कैसे ढाला गया होगा और इस पर जंग क्यों नहीं लगता। मालवा में मन्दसोर का स्तम्भ लेखन भी महत्व का है। जिसमें गुप्तवंशी यशोधर्मन विक्रमादित्य द्वारा विदेशी आक्रमणकारी मिहिरकुल को पराजित करने की विषद गाथा ललित संस्कृत श्लोकों में गाई गई है।

बौद्ध-स्तूपों के तोरण द्वार पर तथा स्तूप के भीतर रखे गये अवशेष-पात्र पर महत्वपूर्ण अभिलेख पाये जाते हैं। पूर्वी उत्तर प्रदेश में पिपरावाँ गाँव में पाये गये बौद्ध-स्तूप के अवशेष-पात्र पर एक ऐतिहासिक उल्लेख खुदा हुआ मिला है; जिससे तथागत बुद्ध का कपिलवस्तु निवासी होने का पूर्णतः प्रमाण मिलता है। मध्यप्रदेश में साँची स्तूप के भीतर पाई गई अवशेष मंजूषाओं में तथागत बुद्ध के दो प्रमुख शिष्य सारिपुत्त और मोग्गलान के नाम खुदे हैं। उड़ीसा, नासिक और कुर्ला आदि के गुफा मन्दिरों में पाये गये अभिलेखों में ऐतिहासिक महत्व की सामग्री मिलती है। जैसे भुवनेश्वर के निकट उदयगिरी की गुफाओं में—जिसे हाथीगुफा कहा जाता है—कलिङ्गराज खारवेल ने अपनी राज्यकला का विस्तृत वर्णन किया है। इलाहाबाद के पाषाण-स्तम्भ पर गुप्त-सम्राट् समुद्रगुप्त की दिग्विजय का प्रभावशाली वर्णन मिलता है।

कुछ प्राचीन अभिलेखों का विषय साहित्य संरक्षण भी है। अजमेर और धार में दीवारों पर संस्कृत नाटक अंशतः खुदे हुए हैं। ओंकार मान्धाता के निकट महेश्वर मन्दिर में तथा दक्षिण भारत के अनेक मंदिरों में संस्कृत की ओजपूर्ण शैली में लिखे पूरे के पूरे धार्मिक स्तोत्र पाये जाते हैं। इसी प्रकार विभिन्न स्थानों में पाये गये स्तम्भों, दीवारों या चबूतरों पर समाधि-प्राप्त महात्माओं, हुतात्मा वीरों और सती वीरांगनाओं के स्मृतिचिह्न अंकित मिलते हैं।

ताम्रपत्रों में पाये गये अभिलेखों में प्रायः राजाओं के दान का उल्लेख मिलता है। इनमें तत्कालीन राजाओं का वंशवर्णन, दान का निमित्त, पाने वाले का परिचय और सम्पत्ति का पूर्णतः विवरण मिलता है। साथ ही दाता के उत्तराधिकारियों को दिये गये दान की मान्यता का आदेश, नहीं तो भयंकर विपत्ति की धमकी भी दी जाती है। प्रसंगवश ताम्रपत्रों में पाये गये उल्लेख में ऐतिहासिक एवं भौगोलिक महत्त्व की सामग्री रहती है। जिसका प्राचीन भारत के इतिहास लेखन में बहुमूल्य उपयोग किया गया है। ये अभिलेख न केवल भारतवर्ष में, बल्कि देश के बाहर पश्चिम में अफगानिस्तान दक्षिण में श्रीलंका, पूर्व में बर्मा, इंडोनेशिया, जावा, सुमात्रा, बाली तक विस्तीर्ण वृहत्तर भारत में भी पाये जाते हैं। इनकी भाषा शुद्ध या मिश्रित रूप में संस्कृत, प्राकृत, पाली-अपभ्रंश आदि रहती है।

प्राचीन लिपियों के ज्ञान के लिये इन लेखों का विशेष महत्व है। भारत की लिपियों का जो प्राचीनतम रूप हमें मिलता है, वह ब्राह्मीलिपि है; जिससे भारत की प्रायः सभी वर्तमान लिपियाँ निकली हैं और जिसमें अशोक के अभिलेख पाये जाते हैं। पश्चिमोत्तर भारत में पाये जाने वाले अशोक के अभिलेख खरोष्ठी लिपि में हैं। खरोष्ठी लिपि में दीर्घ स्वर और संयुक्त व्यंजन के स्वर नहीं हैं तथा यह लिपि दाईं से बाईं ओर लिखी जाती थी। अतः इसका बहुत कुछ फारसी लिपि से साम्य है। ब्राह्मी लिपि के क्रमिक परिवर्तित रूपों के नाम शारदा-लिपि, कुटिललिपि, गुप्तलिपि नागरिक लिपि आदि हैं। जिनमें उत्तरकालीन अभिलेख पाये जाते हैं। इन प्राचीन लिपियों का पढ़ना मुस्लिम शासन के समय पढ़ना सरल नहीं था। अकबर द्वारा पूछे जाने पर अशोक के अभिलेखों का सार निकालना तत्कालीन पंडितों के लिए दुष्कर हो गया था। अंग्रेजी शासन के प्रारम्भ में जब इन लिपियों को पढ़ने का विधिवत् प्रयत्न किया गया, तो ब्राह्मी तथा यूनानी दो लिपियों वाले सिक्के से अमूल्य सहायता मिली थी। जेम्स-प्रिंस ने इन सिक्कों का सूक्ष्म अध्ययन कर ब्राह्मी-लिपि के ज्ञान का उद्धार किया और इतिहास संशोधकों का मार्ग सरल कर दिया। कई अभिलेखों में ब्राह्मी, यूनानी और खरोष्ठी इन तीनों लिपियों का प्रयोग किया गया था। फलस्वरूप ब्राह्मी लिपि के प्राचीन अभिलेखों का पढ़ना सरल हो गया और भारतीय इतिहास के बुद्धोत्तरकालीन कालक्रम का पृष्ठ स्पष्ट दिखने लगा। अतः यह सिद्ध है कि अतीत भारत का महत्व जानने के लिए देश के प्राचीन अभिलेखों और लिपियों का अध्ययन परम उपयोगी है।

[आकाशवाणी-वार्ता : ६ दिसम्बर, १९६०]

३८. विक्रमादित्य की ऐतिहासिकता

सम्राट् विक्रमादित्य प्राचीन भारत के इतिहास में देदीप्यमान सूर्य हैं। भारतीय कथा-वाङमय और साहित्यिक जनश्रुति के अनुसार वे संस्कृत-विद्या तथा भारतीय-कला और संस्कृति के आश्रयदाता थे। उनकी राजसभा के नवरत्नों में वराहमिहिर[१] और कालिदास का अपने क्षेत्र में विशिष्ट स्थान है। विदेशीय शकों को परास्त कर उन्होंने देश की स्वतंत्रता की रक्षा की। इस महत्त्वपूर्ण विजय की स्मृति को चिरस्थायी बनाने के लिये उन्होंने एक नया संवत् प्रवर्तित किया, जिसका २०२९ वाँ वर्ष आजकल चल रहा है। सिंहासनद्वात्रिंशतिका की कथा के अनुसार वे परम बुद्धिमान और आदर्श शासक थे। 'वेताल पञ्चविंशतिका' की कहानियों से उनकी वैयक्तिक वीरता और असीम धैर्य का परिचय मिलता है। कल्हण की 'राजतरंगिणी' में भी विक्रमादित्य द्वारा शकों के पराजय का उल्लेख किया गया है। 'गाथा सतसई' में उनकी दानशीलता का वर्णन है। इसका निर्देश सुबन्धु की 'वासवदत्ता' में भी करुणापूर्ण शब्दों में किया गया है। जैनियों की 'कालकाचार्य कथा' में उनके द्वारा शकों के पराजय और नया संवत् चलाने का स्पष्ट शब्दों में निःसन्दिग्ध उल्लेख है। धनेश्वर सूरि कृत 'शत्रुंजयमाहात्म्य' में स्पष्ट लिखा है कि वीर महावीर के निर्वाण के ४७० वर्ष बाद विक्रमादित्य नामक प्रतापी राजा हुआ। यह हमारा दुर्भाग्य है कि अशोक और समुद्रगुप्त के समान शकारि विक्रमादित्य का कोई शिलालेख या अन्य भौतिक स्मारक उपलब्ध नहीं है। आधुनिक ऐतिहासिक विद्वान् अनुश्रुतियों और आख्यानों को निरपेक्षरूप से विश्वसनीय नहीं मानते। यही कारण है कि विक्रमादित्य की ऐतिहासिकता का प्रश्न आज भी सन्देहातीत नहीं है।

सम्राट् विक्रमादित्य की ऐतिहासिकता के प्रश्न पर आधुनिक विद्वानों के विभिन्न मतों का इतिहास काफी मनोरंजक है। इतिहास-अन्वेषकों ने सम्राट् विक्रमादित्य के सम्बन्ध में जो मत प्रकट किये हैं, उनका क्रमबद्ध वर्णन करने से इतिहासशास्त्र की प्रगतिशीलता तो प्रकट होती ही है, साथ ही विक्रमादित्य के अस्तित्व के सम्बन्ध में सन्देह की मात्रा भी दिनोंदिन कम होती जा रही है। संशोधन-युग के प्रारम्भकाल में मैक्समूलर ने गुप्तकाल में "संस्कृत विद्या का पुनरुज्जीवन" के मत को सिद्ध करने के लिये भारतीय इतिहास में एक 'अन्धकार

---

१. वराहमिहिर का समय निश्चित रूप से ई० स० की छठी शताब्दी है, अतः वे ईसवी पूर्व ५७ वाले विक्रमादित्य की राजसभा में कदापि नहीं हो सकते—सं०।

युग' की कल्पना निकाली थी। उनका कहना था कि मौर्योत्तर काल में 'शक' आदि विदेशी जातियों के आक्रमण से देश की राजनैतिक, सामाजिक और सांस्कृतिक स्थिति अस्त-व्यस्त हो गई थी, संस्कृत-विद्या का प्रचार लुप्त हो रहा था और साथ ही हिन्दू-कला और संस्कृति को भी धक्का पहुँचा। किन्तु पञ्चम शताब्दी से गुप्तवंशी राजाओं के प्रभाव से संस्कृत विद्या का पुनरुज्जीवन और हिन्दू-संस्कृति को प्राणप्रतिष्ठा मिली। ईसा के पूर्व प्रथम शताब्दी में, जो अन्धकार युग के अन्तर्गत है, विद्या, कला और संस्कृति के पोषक शकारि सम्राट् विक्रमादित्य के प्रादुर्भाव की कल्पना भी असम्भव है, इसी से विक्रमादित्य और विक्रम संवत् की ऐतिहासिक सत्ता पर सन्देह करते हुए मैक्समूलर ने 'मूले कुठारघात' किया और विक्रमादित्य सम्बन्धी भारतीय जनश्रुति को कपोल-कल्पित माना। इस स्थिति में विक्रम संवत् के उद्भव की उपपत्ति लगाने के लिये फर्ग्यूसन साहब ने एक अजीब युक्ति सामने रखी। उनका कहना था कि ५४४ ई० में मालवा के एक राजा ने विदेशियों को परास्त कर एक नया संवत् चलाया। संवत् का महत्त्व बढ़ाने के लिए उसका आरम्भ १, २, ३ से न कर ६०१, ६०२, ६०३ से किया। विक्रमादित्य उस राजा की पदवी थी, अतः इस नये संवत् का नाम विक्रम संवत् हुआ। किन्तु इस मत की समस्त शृंखलाएं निःसार हैं। पहली बात तो यह है कि छठी शताब्दी में विक्रमादित्य नामधारी राजा ही न था, उस समय 'हूण' हराये गये थे, 'शक' नहीं। दूसरी बात यह है कि हूणों से यह प्रसिद्ध युद्ध ५२८ में हुआ था, ५४४ में नहीं। अतः संवत् के आरम्भवर्ष का मेल ठीक नहीं बैठता। नये संवत् के प्रारम्भ को प्रथम वर्ष न कहकर ६०१ वर्ष कहने का एकमात्र कारण प्रचलित विक्रम संवत् से उनके तथाकथित संवत् की एकता सिद्ध करने की 'फर्ग्यूसन' की मनीषा ही है। संशोधन के इतिहास में ऐसी ऊलूल-जुलूल कल्पना शायद ही कहीं देखने में आये। तीसरी शताब्दी के बाद इस संवत् का अनेकशः उल्लेख स्पष्ट सिद्ध करता है कि वह ५४४ से प्राचीन काल का है। सच बात तो यह है कि गुप्त-पूर्वकाल में अन्धकार युग की कल्पना ही निःसार है। मैक्समूलर के समय में उपलब्ध सामग्री के आधार पर यह युग अन्धकारपूर्ण प्रतीत हुआ हो, किन्तु अब तो नवीन सामग्री के प्रकाश में आ जाने से इस मत का खण्डन आसानी से किया जा सकता है। पतंजलि, भास, अश्वघोष, शूद्रक, आर्यशूर आदि बौद्ध और हिन्दू ग्रन्थकारों की उज्ज्वल कृतियों के युग को 'अन्धकार-युग' कहना अपने को अन्धा मानना है। उस युग के अनेक शिलालेख भी (जैसे रुद्रदामन् का गिरिनार वाला[1] १५० ई० सन् का लेख) तत्कालीन संस्कृत की साहित्यिक प्रगति की सूचना देते हैं। पाश्चात्य विद्वानों ने विदेशीय आक्रमणों को आवश्यकता से अधिक महत्त्व दिया है। वस्तुस्थिति यह है कि गुप्त-पूर्व काल में जितने भी आक्रमण हुए, वे सब क्षणस्थायी थे। मथुरा से पूर्व में उनका प्रभाव नगण्य था। मथुरा तक भी जो विदेशी जातियाँ आईं, वे शीघ्र ही भारतीय-संस्कृति से प्रभावित हुईं। उन्होंने भारतीय-भाषा और धर्म को स्वीकार कर संस्कृत विद्या की भी वृद्धि में सहयोग दिया। तत्कालीन शिलालेख और

---

[1] **अथवा मथुरा के मोरा ग्राम से प्राप्त महाक्षत्रप राजुवुल (ई० पू० ५०) का लेख जो भुजंगविजृंभित छन्द में है—सं०।**

भारतीय शिल्प-कला के उत्तम नमूने इसके साक्षी हैं। अतः अन्धकार-युग की कल्पना पर ६०० वर्ष अनन्तर विक्रम संवत् के प्रवर्तन का मत सर्वथा निर्मूल है।

मैक्समूलर और फर्ग्यूसन के मत के निर्मूल सिद्ध हो जाने के बाद कीलहार्न ने विक्रम संवत के सम्बन्ध में एक नये मत का प्रचार किया। उसके अनुसार विक्रम संवत् को विक्रमादित्य ने नहीं चलाया। विक्रमादित्य का नाम इस संवत् से बाद में धीरे-धीरे जोड़ दिया गया। वर्षा ऋतु बीतने पर कार्तिक मास में राजा लोग युद्ध के लिए प्रस्थान करते थे, अतः इस समय को 'विक्रम-काल' कहते थे। चूंकि इस संवत् का वर्ष कार्तिक मास में दीपावली के बाद प्रारम्भ होता है। अतः यह संवत् 'विक्रम-संवत्' कहा जाने लगा। बाद में इस अर्थ को भूलकर लोगों ने 'विक्रम संवत्' का अर्थ विक्रमादित्य का संवत् समझा। कहना नहीं होगा कि यह मत भी क्लिष्टकल्पना से दूषित है। कोई संवत् विश्व के इतिहास में ऋतुकाल के नाम से नहीं है। यह मत भारतीय जनश्रुति के अनुसार विक्रमादित्य की ऐतिहासिक सत्ता न मानने की ज़िद का फल है। इस मत की अविश्वसनीयता के कारण ही उत्तरकालीन विद्वानों ने इस संवत् की उत्पत्ति के सम्बन्ध में भिन्न-भिन्न मत रखे। एक मत के अनुसार यह संवत् पहले 'मालव संवत्' कहा जाता था। गुप्तवंशीय द्वितीय चन्द्रगुप्त 'विक्रमादित्य' के काल में इस संवत् का नाम उस राजा से जोड़ दिया गया और मालव संवत् 'विक्रम संवत्' बन गया। फ्लीट ने सम्राट् कनिष्क का सम्बन्ध इस संवत् के प्रवर्तक से लगाया, किन्तु 'कनिष्क संवत्' का प्रारम्भ काल ई० स० का ७८वाँ वर्ष है और 'विक्रम संवत्' का प्रारम्भ ५६ वर्ष ईसा से पूर्व है। अतः यह मत भी मान्य नहीं हुआ। सर जॉन मार्शल का मत है कि यह संवत् ईसा से पूर्व ५६ में पंजाब के शासक—(प्रथम ऐजेस Ages I) द्वारा चलाया गया। किन्तु तक्षशिला के शिलालेख (जो इस मत का मुख्य आधार है) का पाठ सन्देहातीत न होने से यह मत भी सर्वमान्य नहीं हुआ। श्री आलतेकर के अनुसार इस संवत् की स्थापना मालवगण के अध्यक्ष 'कृत' के द्वारा (जिन्होंने शकों को मध्य भारत से निकाला था) प्रचलित की गई थी।

सारांश यह कि ईसवी सन् से पूर्व की प्रथम शताब्दी में विक्रमादित्य की सत्ता न मानने के कारण ही इन भिन्न-भिन्न मतों का प्रतिपादन किया गया है। कथा-वाङमय और साहित्यिक जनश्रुति में निहित सत्य की उपेक्षा करने से ही संवत्-प्रवर्तक के नाम के लिये ऐतिहासिकों को यहाँ-वहाँ भटकना पड़ा है। हमारे इतिहास-तत्वान्वेषियों का यह फैशन-सा हो गया है कि शिलालेख जैसी ठोस सामग्री का साक्ष्य जब तक न मिले, तब तक वे पूर्णतः किसी मत पर विश्वास नहीं करते। आधुनिक युग की इस भौतिक प्रमाणापेक्षता के दुराग्रह का ख्याल सम्राट् विक्रमादित्य को न था, नहीं तो वे अपनी विजय के स्मारक में सांस्कृतिक चिह्न (संवत्) न चला कर पाषाण का विजय-स्तम्भ ही खड़ा कर देते। उन्होंने तो यह समझा होगा कि पाषाण-स्तम्भ जैसे भौतिक स्मारक की अपेक्षा संवत्-प्रवर्तन का सांस्कृतिक स्मारक अधिक महत्त्वपूर्ण है। विचारणीय यह है कि प्राचीन कथा-वाङमय और साहित्यिक जनश्रुति क्या सर्वथा अविश्वसनीय हैं। आज से हजारों वर्ष पूर्व प्रचलित जनश्रुति को अविश्वसनीय मानने के लिये अकाट्य प्रमाण चाहिये, केवल संशयालु प्रवृत्ति ही पर्याप्त नहीं है। 'गाथा सप्तशती' के टीका-

कार गदाधर, जिन्होंने विक्रम कथा का उल्लेख किया है, उत्तर कालीन भले ही हों, किन्तु मूल ग्रन्थ तो सर्वसम्मति से पर्याप्त प्राचीन है और उसमें दानशील विक्रमादित्य की उदारता का निर्देश है। 'वैतालपचीसी' की कथायें एकादश शताब्दी में रचे गये 'कथासरित्सागर' और 'बृहत्कथामंजरी' से ली गई हैं, किन्तु यह भी तो सर्वसम्मत है कि 'कथासरित्सागर' और 'बृहत्कथामंजरी' प्राचीन ग्रन्थराज 'बृहत्कथा' के संक्षिप्त संस्करण हैं और 'बृहत्कथा' प्रथम शताब्दी में लिखी गई थी। 'ज्योतिर्विदाभरण' को (जिसके सब श्लोक में विक्रमादित्य के नवरत्नों के नाम दिये गये हैं) १६वीं शताब्दी का ग्रन्थ मानकर उसकी आज तक अवहेलना की जाती थी और नवरत्नों की जनश्रुति कपोलकल्पित मानी गई, किन्तु हाल ही में श्री० एस० के० दीक्षित ने (इंडियन कल्चर ६ भाग, १९३९-४०) यह सिद्ध करने का प्रयत्न किया है कि यह ग्रन्थ ५वीं शताब्दी का है और ये नवरत्न चन्द्रगुप्त द्वितीय के दरबार में थे। इस प्रकार हम देखते हैं कि शनैः-शनैः संशोधकों का मत परम्परा प्राप्त मत की ओर झुक रहा है। कालिदास के आश्रयदाता विक्रमादित्य थे, यह सभी मानते हैं। भेद केवल इतना ही है कि वह आश्रयदाता राजा का नाम 'विक्रमादित्य' था या विक्रमादित्य उसकी उपाधि थी। आभिज्ञान शाकुन्तल की बनारस वाली प्राचीन (१६४३ ई० सं०) हस्तलिखित प्रति में उपलब्ध उल्लेखों से स्पष्ट है कि कालिदास के आश्रयदाता 'विक्रमादित्य' की पदवी साहसांक थी। उनके नाम का अनुकरण कर गुप्तवंशी अन्य प्रभावशाली राजाओं ने 'विक्रमादित्य' उपाधि धारण करने में गर्व का अनुभव किया। संवत्-प्रवर्तक विक्रमादित्य (मालवा) गणों के मुख्य थे। प्रथम शताब्दी की अनेक मुद्राओं में 'मालवानां जयः' लिखा है, जिससे पता चलता है कि मालवा गण की (शकों पर) विजयस्मृति में ये सिक्के चलाये गये थे। ईसा से पूर्व प्रथम शताब्दी के इतिहास से पता चलता है कि उस काल में शक लोग पश्चिम की ओर से भारत में प्रवेश कर रहे थे। उनकी इस प्रगति को मालवों ने विक्रमादित्य के संरक्षण में सफलता पूर्वक रोका और इस प्रकार विदेशी आक्रमण से भारत को बचाकर मालवगण के मुख्य विक्रमादित्य ने देश के स्वातंत्र्य की रक्षा की। उस महत्वपूर्ण घटना की स्मृति में ही एक नया संवत् चलाया गया। मालवाधिपति विक्रमादित्य के नाम से इसका नाम 'विक्रम-संवत्' पड़ा। मालवदेश में सर्वप्रथम प्रचलित होने के कारण यह 'मालव-संवत्' भी कहा जाता था। किन्तु ज्यों-ज्यों उत्तरकाल में इस संवत् का अधिकाधिक प्रचार मालवेतर प्रान्तों में हुआ, त्यों-त्यों इसका स्थानीय नाम 'मालव-संवत्' अप्रचलित होता गया। फलतः इसका अन्वर्थ नाम 'विक्रम-संवत्' अधिक प्रचलित हुआ। संवत् प्रचलन के बाद की कुछ शताब्दियों के शिलालेखों में 'विक्रम-संवत्' नाम न मिलने का यही कारण है। इसी अनुपलब्ध प्रमाण को आवश्यकता से अधिक महत्त्व देकर आधुनिक इतिहास शास्त्री विक्रमादित्य को काल्पनिक मानते हैं। प्राचीन कथा-वाङमय और साहित्यिक जनश्रुति जिस विषय में एक मत हों और जिसके समर्थन में नई-नई सामग्री मिलती जा रही हो तथा विरोध में कोई भी मत स्थायी रूप से नहीं टिक रहा हो, उसके सम्बन्ध में अनावश्यक सन्देह करना वाञ्छनीय नहीं है।

[विक्रमोत्सव ग्रन्थ, आगरा, में प्रकाशित]

३९. मध्यप्रदेश का संस्कृत-वाङ्मय

भारतवर्ष के मध्य भाग में स्थित होने के कारण मध्यप्रदेश को प्राचीन काल से ही विशेष महत्व प्राप्त है। उत्तर में चेदि, दक्षिण में दण्डकारण्य, पूर्व में दक्षिण कोशल तथा पश्चिम में विदर्भ—इन चार विख्यात प्रदेशों से निर्मित तथा पश्चिमवाहिनी नर्मदा, ताप्ती और पयोष्णी एवं पूर्ववाहिनी महानदी और गोदावरी—इन पुण्यतोया नदियों के परिसर में फैला हुआ हमारा मध्यप्रदेश प्राचीनकाल से ही संस्कृत-साहित्यिकों का क्रीड़ास्थल रहा है। प्रागैतिहासिक युग, में आर्य-धर्म के प्रथम प्रसार का अगस्त्य ऋषि ने मध्यप्रदेश में जन्मी लोपामुद्रा को धर्म-पत्नी के रूप में सहायक पाकर न केवल कर्तव्य सिद्धि के लिये १२ वर्ष तक दाम्पत्य जीवन में भी ब्रह्मचर्य व्रत की दीक्षा ली, अपितु एक-पुत्रोत्पादन व्रत का आदर्श भी समाज के सामने रखा है। अगस्त्य के नाम से ऋग्वेद में अनेक सूक्त तथा अगस्त्य-गीता और अगस्त्य-संहिता आदि ग्रन्थ प्रसिद्ध हैं।

कालिदास के रघुवंश में अगस्त्य, सुतीक्ष्ण और शरभंग नामक ऋषियों के आश्रमों का वर्णन आया है। ये आश्रम मध्यप्रदेश में स्थित थे और इनमें आर्य-धर्म प्रसार के लिये प्रशिक्षण दिया जाता था। विदर्भकन्या इन्दुमती के स्वयंवर-वर्णन में कालिदास ने वहाँ के 'सुराज्य' और समृद्धि का विशेष रूप से उल्लेख किया है। उनके अमरग्रन्थ 'मेघदूत' का स्फूर्तिस्थान रामगिरि (वर्तमान रामटेक) है। नगाधिराज हिमालय और उज्जयिनी के समान सम्भवतः विदर्भ और रामगिरि ने कालिदास के हृदय को आकृष्ट किया था। कविकुल गुरु कालिदास कुछ काल के लिये वाकाटक-नृपति प्रवरसेन के दरबार में आये थे तथा यहाँ रह कर उन्होंने मेघदूत की रचना की। संस्कृत काव्य रचना की तीन विशिष्ट शैलियों—वैदर्भी, गौड़ी, पाञ्चाली में वैदर्भी का प्रमुख स्थान है। कालिदास इसी वैदर्भी शैली के पुरस्कर्ता कवि थे। इस शैली का विकास इसी प्रदेश में हुआ था, यह तो नाम से ही स्पष्ट है।

रसोत्पत्ति के सम्बन्ध में चार निम्न वृत्तियों का अलंकार-शास्त्रियों ने वर्गीकरण किया है, कैशिकी, सात्वती, भारती और आरभटी। इनमें कैशिकी सर्वश्रेष्ठ रसपद्धति मानी जाती है। इस कैशिकीवृत्ति का भी विकास विदर्भ में ही हुआ था, क्योंकि कैशिक और विदर्भ पर्यायवाची शब्द हैं। काव्य शैली में और वृत्ति के नाम में भेद स्पष्ट करने के लिये वैदर्भी और कैशिकी ये दो भिन्न नाम दिये गये थे। इससे स्पष्ट है कि विदर्भ का संस्कृत काव्य शैली के इतिहास में कितना महत्वपूर्ण स्थान है। यही कारण है कि ११वीं शती के प्रसिद्ध नाटककार और समीक्षक राजशेखर ने विदर्भ को "सारस्वती जन्म भू" कहा है।

काव्य शैली और वृत्तियों के नामों में ही नहीं, संस्कृत-साहित्य के अनेक काव्यनाटकों की नायक-नायिकाओं के कारण भी विदर्भ की साहित्यिक ख्याति प्राचीनकाल में दृष्टिगोचर होती है। मालविकाग्निमित्र की मालविका, रघुवंश की इन्दुमती, नैषध चरित और नल-चम्पू की दमयन्ती, मालती माधव का माधव—इन सभी का विदर्भ की रम्यभूमि में जन्म हुआ था। राजशेखर की नाटिका "विद्धशालभञ्जिका" की रचना त्रिपुरी (जबलपुर के निकट तेवर) के कलचुरिवंशी केयूर वर्ष उपनाम युवराज देव के दरबार में अभिनय करने के लिये की गयी थी। 'सेतुबंध' तथा 'नाय कुमारचरित' जैसे संस्कृतेतर प्राकृतकाव्य के रचयिता प्रवरसेन और पुष्पदन्त भी यहीं जन्मे थे। त्रिपुरी के निकट गोलकीमठ के आचार्य सोमशम्भु एक प्रकाण्ड दार्शनिक और जननेता थे। उनके लोककल्याणकारी तथा शैक्षणिक कार्य का विस्तृत क्षेत्र यहीं था। इस गोलकीमठ को प्रभूत राजाश्रय प्राप्त था। इस मठ में महाविद्यालय थे। जिनमें विविध शास्त्रों के विद्यार्थियों को निःशुल्क शिक्षा, भोजन और वस्त्र आदि दिये जाते थे। यहाँ विद्याध्ययन के लिए बंगाल, केरल आदि दूर-दूर के प्रदेशों से विद्वान आते थे। चेदि मंडल मंडन की उपाधि से विभूषित सर्वश्रेष्ठ कवि के रूप में मान्यता प्राप्त सदानन्द की १०वीं शती में अनन्यलब्ध कीर्ति थी। सारांश यह कि संस्कृत-साहित्य की श्रीवृद्धि में मध्यप्रदेश का योगदान, गुण और परिमाण—दोनों दृष्टियों से विशेष उल्लेखनीय है।

प्रस्तुत निबंध का मुख्य विषय मध्यप्रदेश में निर्मित संस्कृत-साहित्य की कृतियों का विहंगावलोकन करना है। सर्वप्रथम प्राचीन ग्रन्थकारों का संक्षिप्त परिचय दिया जाता है। कालिदास के अमर खण्ड-काव्य मेघदूत का उल्लेख ऊपर आ चुका है। सर्वविदित नाटककार भवभूति का जन्म विदर्भ के पद्मपुर में हुआ था। महावीर चरित, उत्तर रामचरित और मालती-माधव ये भवभूति के तीन प्रसिद्ध नाटक हैं। किरातार्जुनीय महाकाव्य के रचयिता भारवि, दशकुमारचरित के रचयिता दण्डी अचलपुर (एलिचपुर) के निवासी माने जाते हैं। प्रसिद्ध बौद्ध दार्शनिक नागार्जुन, जिसकी स्मृति में अभी भी रामटेक के पास नागार्जुन गुफा यात्रियों को दिखाई जाती है, मूलतः नागपुर क्षेत्र में ही जन्मे थे, ऐसा कहा जाता है। सांख्य-दर्शन के आचार्य रुद्रिल का एक नाम विंध्यवासी है। इससे सिद्ध है कि वे मध्यप्रदेश निवासी थे। तेरहवीं शताब्दी के प्रसिद्ध विद्वान् हेमाद्रिनाथ भी विदर्भ में जन्मे थे। उनकी प्रतिभा चतुर्मुखी थी। धर्मशास्त्र पर चतुर्वर्ग चिन्तामणि नामक प्रचण्ड ग्रन्थ उनकी प्रसिद्ध रचना है। शिल्पशास्त्र, वैद्यक, ज्योतिष-शास्त्र पर उन्होंने ग्रन्थ लिखे हैं। हेमाद्रिनाथ के समकालीन वोपदेव के मुग्धबोध नामक संस्कृत व्याकरण का आज भी बंगाल में प्रचार है। वोपदेव ने व्याकरण पर दस, वैद्यक पर नौ, ज्योतिष-पर एक, साहित्यशास्त्र पर तीन और श्रीमद्भागवत पर तीन—ऐसे २६ ग्रन्थों की रचना कर लोकोत्तर कीर्ति प्राप्त की थी। धारा नगरी के राजा भोज के समान विदर्भ में भी विद्वानों के आश्रयदाता राजा भोज हो गए हैं। प्रसिद्ध नलचम्पू ग्रन्थ के रचयिता त्रिविक्रम भट्ट भी विदर्भ निवासी थे। उन्होंने अपने ग्रन्थ में कुण्डिनपुर, वरदा नदी तथा पयोष्णी नदी का मार्मिक वर्णन किया है। जातकाभरण, मुहूर्त मार्तण्ड, मुहूर्त चिन्तामणि आदि प्रसिद्ध ज्योतिष ग्रन्थों के रचयिता धुण्डिराजनारायण नीलकंठ आदि ज्योतिषियों ने विदर्भ देश को अलंकृत किया था।

कवियों और विद्वानों के आश्रयस्थान के रूप में कलचुरियों की राजधानी त्रिपुरी की अच्छी ख्याति थी। राजशेखर ने यहाँ रहकर विद्धशालभंजिका नामक नाटिका की रचना की थी। उनके अन्य नाटक बालभारत, बाल रामायण और कर्पूर मंजरी (प्राकृत नाटक) सुप्रसिद्ध हैं। काव्यमीमांसा (अपूर्ण) साहित्य-समीक्षा पर उनका एक अनूठा ग्रन्थ है। तत्कालीन साहित्यिक और सामाजिक परम्पराओं की सूचना देने में काव्यमीमांसा अर्थशास्त्र और महाभाष्य के समान महत्वपूर्ण है। त्रिपुरी के महाराज कर्णदेव के समय में गंगाधर कवि शास्त्रों के मर्मज्ञ विद्वान् थे। काश्मीर के प्रसिद्ध पर्यटक कवि बिल्हण ने त्रिपुरी के कवि गंगाधर को शास्त्रार्थ में हराया था। बाद में महाराज कर्णदेव के आश्रय में रहकर बिल्हण ने 'कर्ण सुन्दरी' नामक नाटिका की रचना की थी। 'विक्रमांक देव चरित' नामक ऐतिहासिक महाकाव्य और चौर पंचाशिका नामक श्रृंगार रस पूर्ण श्लोक संग्रह इन्हीं बिल्हण की सुप्रसिद्ध कृतियाँ हैं। बारहवीं शताब्दी में पृथ्वीधर और शशिधर त्रिपुरी के प्रख्यात कवि थे। तत्कालीन प्रशस्तियों में उनके और उनके वंशजों का गौरवपूर्ण उल्लेख किया गया है। उपर्युक्त प्रथितयश कवियों के अतिरिक्त अनेक ऐसे कवि भी हैं, जिनकी काव्य-प्रतिभा का परिचय तत्कालीन राज-प्रशस्तियों में मिलता है। इन राज-प्रशस्तियों में इतिहास-निर्माण के लिए महत्वपूर्ण सामग्री के अतिरिक्त संस्कृत कविता की उत्तमोत्तम शैलियों का भी दिग्दर्शन होता है। मध्यप्रदेश की विभिन्न रियासतों में प्राप्त राज-प्रशस्तियों, शिलालेखों और ताम्रपत्रों में पाए जाने वाले गद्य और पद्य के कवित्व-पूर्ण अवतरण, इस प्रान्त के संस्कृत-साहित्य निर्माण की उच्च परम्परा का परिचय देते हैं।

मध्यप्रदेश के विविध स्थानों में प्राप्त विशाल हस्तलिखित संग्रहों में उत्कृष्ट साहित्यिक कृतियाँ छिपी हुई हैं। इन्हें बस्तर रियासत के राज्य पुस्तकालय में अनेक ग्रन्थ रत्नों के अस्तित्व का पता चलता है। भोंसले राजाओं की बड़ी और छोटी गद्दियों का अपना-अपना अलग ग्रन्थ संग्रह है। महाकोशल और विदर्भ के समृद्ध कुलों तथा पण्डित घरानों में जो विपुल वाङमयीन सामग्री बिखरी पड़ी है, उसकी खोज, परीक्षण और संरक्षण शीघ्र होना चाहिए; अन्यथा कालचक्र के फेर में इनका अस्तित्व चिरकाल नहीं रहेगा। कटनी के दिवंगत प्रसिद्ध गवेषक डा० हीरालाल ने इस बिखरी वाङमयीन सामग्री की एक परिचयात्मक सूची निकाली थी। किन्तु कालचक्र के प्रवाह में इन ग्रन्थों को इस सूची के अनुसार ढूँढ़ निकालना बड़ा कठिन है। अतः केवल सूची न बनाकर इस सामग्री को संगृहीत करने की परम आवश्यकता है। हर्ष का विषय है कि प्रान्त में कुछ संस्थायें इस विषय में जागरूक हैं और शनैः-शनैः इस महत्वपूर्ण वाङमयीन सामग्री के संग्रह और संरक्षण का प्रयत्न हो रहा है। इस सम्बन्ध में महाकोशल हिस्टारिकल सोसायटी (रायगढ़), शारदाश्रम (यवतमाल), मध्यप्रदेश संशोधन मण्डल (नागपुर) और नागपुर विश्वविद्यालय का हस्तलिखित संग्रहालय विशेषरूप से उल्लेखनीय है।

प्राचीन साहित्यिक कृतियों के संक्षिप्त परिचय के बाद अब हम अपेक्षाकृत नवीन मौलिक ग्रन्थों का निर्देश करेंगे। मण्डला में प्राप्त रूपनाथकृत गढेशनृप वर्णन और लक्ष्मी प्रसाद कृत गजेन्द्र मोक्ष काव्य क्रमशः ऐतिहासिक और साहित्यिक महत्व की कृतियाँ हैं। छत्तीसगढ़

की पटना रियासत के बैजल देव का संस्कृत व्याकरण पर बैजलकारिका ग्रन्थ, संवलपुर निवासी गंगाधर मिश्र विरचित कोसलानन्द काव्य, रतनपुर के तेजनाथ शास्त्री का पद्यात्मक रामायण सार संग्रह आदि ग्रन्थ प्रान्त की वाङमय निर्माण सम्बन्धी प्राचीन परम्परा के परिचायक हैं। रुद्रकवि विरचित "नवाब खान खाना चरित', गणेश कवि कृत 'शोरिसुरत तरंगिणी', नागपुरीय गंगाधर कवि के विविध विषयों पर अनेक ग्रन्थ नागपुर विश्वविद्यालय के हस्तलिखित संग्रहालय में सुरक्षित हैं। कायस्थ कुलभूषण पं० रेवाराम बाबू के गीतमाधव, गंगा लहरी, नर्मदा लहरी आदि अनेक ग्रन्थ साहित्य-निर्माण में ब्राह्मणेतर बन्धुओं के सक्रिय सहयोग के निदर्शक हैं। शतकत्रय (नीतिशतक, शृंगार-शतक, वैराग्यशतक) की भाँति एक चतुर्थ 'विज्ञान शतक' भी किसी एक अन्य भर्तृहरि ने रचा था। उसका प्रकाशन भी नागपुर में हो चुका है। श्री भा० ना० डाऊ की 'विनोदलहरी' में श्लेष-अनुप्रास आदि अलंकारों का सुन्दर प्रयोग के साथ विनोदपूर्ण कवित्व चमत्कार भी दृष्टिगोचर होता है। भट्टजी शास्त्री धाटे की 'उत्तर राम-चरित' पर भवभूतार्थ बोधिनी टीका ग्रन्थकार की विद्वत्ता का परिचय देती है। काव्य निर्माण कौशल की परंपरा में महामहोपाध्याय केशव गोपाल ताम्हन और शिवदासपंत बार्लिगे का रचना नैपुण्य प्रशंसनीय है। ताम्हन काव्य संग्रह और शंकराचार्य जन्मकाल काव्यम् में क्रमशः इसका परिचय मिलता है। कृष्ण शास्त्री घुले का 'हरि हरीयम्' एक द्व्यर्थक स्तोत्र है। जिसमें कवित्व कल्पना के साथ भाषा-प्रभुत्व भी स्पष्ट परिलक्षित है। रायगढ़ रियासत के राजा चक्रधर सिंह ने विद्वानों की सहायता से संगीतशास्त्र के तीनों अगों पर सचित्र ग्रन्थ लिखवाये थे। इनका नाम 'नर्तन सर्वस्व', 'तालतोयनिधि' और 'राग रत्नाकर' है। जबलपुर के व्यौहार रघुवीर सिंह की 'विद्वन्मोदतरगिणी' में विविध शास्त्रों के सिद्धान्तों का काव्यमय वर्णन है।

उपरिनिर्दिष्ट साहित्यिक कृतियों के अतिरिक्त शास्त्रीय विषयों पर भी मध्यप्रदेश के आधुनिक विद्वानों का अच्छा योगदान है। छन्दशास्त्र पर म० म० जगन्नाथ प्रसाद 'भानु' का छन्दः प्रभाकर अपने विषय का अनूठा ग्रन्थ है, जिसमें संस्कृत के छन्दोवाङमय का पूर्ण उपयोग किया गया है। ज्योतिषशास्त्र पर डा० के० ल० दफ्तरी के अनेक ग्रन्थ सुप्रसिद्ध हैं। मीमांसा शास्त्र पर 'मीमांसासूत्र विमर्श' उनके मौलिक चिन्तन का परिचायक है। डा० ज्वाला प्रसाद ने सूत्रवृत्तिशैली में 'भारतीय दर्शनम्' की रचना कर यह सिद्ध कर दिया है कि नवीनतम दार्श-निक चिन्तन भी संस्कृत भाषा की परम्परागत शैली में व्यक्त किये जा सकते हैं। कृष्ण शास्त्री का सापिंड्य भास्कर और होत्र ध्वात्र दिवाकर धर्मशास्त्र और वैदिक कर्मकाण्ड विषय पर पाण्डित्य पूर्ण और प्रगल्भ शैली में लिखे विवेचनीय ग्रन्थ हैं। दासो पंत गोसावी ने 'पुरुषसूक्त' पर 'पुरुषसूक्तार्थ प्रकाश' नामक विशद और भावपूर्ण भाष्य लिखा है।

संस्कृत में मूल ग्रन्थों के अतिरिक्त उनके रूपान्तर या अनुवाद का कार्य भी मध्यप्रदेश में किया गया है। सरल भाषा में परिभाषेन्दु शेखर तथा मनोरमा शब्दरत्न (प्रथम भाग) सदृश कठिन और दुर्बोध व्याकरण ग्रन्थों के विशद प्रतिपादन का दुष्कर कार्य डा० वाडेगांवकर ने किया है। कृष्ण शास्त्री घुले ने ऋग्वेद के मराठी अनुवाद का सुन्दर उपक्रम किया था। डा० रघुवीर द्वारा चुने हुए वैदिक सूक्तों के अंग्रेजी अनुवाद (वैदिक मिस्टिसिज्म) बैदिक संदेश

के दिव्य रूप का दर्शन कराते हैं। द्वारिकाप्रसाद मिश्र का 'कृष्णायन' चाहे व्यासकृत भागवत का रूपान्तर नहीं, हो किन्तु कला और भाव दोनों पक्षों की दृष्टि से भागवत के समान आर्य संस्कृति के उदात्त रूप को कवित्वमय वाणी में साधिकार प्रस्तुत करने वाला एक अपूर्व प्रभावशाली प्रबंध काव्य है। इसकी भाषा कल्पना और प्रवाह में व्यास और तुलसी का अपूर्व समन्वय है। काव्य प्रकाश का प्राध्या० सावलापुरका कृत मराठी भाषान्तर, नैषधचरित के प्रथम पाँच सर्गों का सुन्दरलाल शुक्ल द्वारा सुबोध हिन्दी में अनुवाद, विनय मोहन शर्मा (शुकदेव प्रसाद तिवारी) द्वारा गीत गोविन्द का हिन्दी रूपान्तर, प्रभुदयाल अग्निहोत्री द्वारा 'मृच्छकटिक' का हिन्दी भाषान्तर एवं व्यौहार राजेन्द्र सिंह द्वारा मेघदूत का हिन्दी में नाटकीकरण—ये सभी कृतियाँ संस्कृत साहित्य के रत्नों का वर्तमान भाषा में उपलब्ध कर उनकी श्रीवृद्धि करने की दिशा में स्तुत्य प्रयत्न है। मूल ग्रन्थ के सौन्दर्य को अनुवाद में उतारना सहज नहीं है। किन्तु अधिकारी रचयिताओं के लिये यह दुष्कर भी नहीं है। इस तथ्य को उपरिनिर्दिष्ट कृतियाँ सिद्ध करती हैं।

ऊपर के क्षिप्र विहंगावलोकन में मध्य प्रदेशीय संस्कृत-साहित्य के मूल ग्रन्थों का एक अति संक्षिप्त आभास मात्र दिखाया गया है। इस विवरण में पूर्णता की आशा करना विधेयक के प्रति अन्याय करना होगा। इस वाङमयीन सामग्री का आलोडन कर खोजपूर्ण निबंधों या पुस्तकों के द्वारा गत अर्धशती में मध्यप्रदेश के विद्वानों ने जो गवेषणा का महत्वपूर्ण कार्य किया है, उसका निरूपण एक स्वतंत्र निबंध का विषय है। निर्माण और समीक्षण—ये दो भिन्न-भिन्न कार्य हैं। यहाँ निर्माण संबंधी कार्य का व्यौरा दिया गया है। समीक्षण संबंधी कार्य का नहीं। समीक्षण कार्य के क्षेत्र में भी मध्यप्रदेश ने अपना योगदान दिया है। अभी तो प्रकृत में यही वक्तव्य है कि सर्जन या निर्माण के क्षेत्र में भारत-भारती के चरणों में मध्यप्रदेश ने जो पुष्पाञ्जलि चढ़ाई है, वह गुण और परिमाण दोनों में सर्वथा स्तुत्य है।

[पण्डित रविशंकर शुक्ल-अभिनन्दन ग्रन्थ : अगस्त, १९५५ में प्रकाशित]

४०. मध्यप्रान्त में संशोधन-कार्य

प्रस्तुत निबन्ध का विषय मध्यप्रदेश में संस्कृत-साहित्य पर गत २५ वर्षों में किए गये संशोधनात्मक-वाङ्मय का संक्षिप्त परिचय देना है। यहाँ 'संस्कृत-साहित्य' का अभिप्रेत अर्थ वह वाङ्मय है, जिसमें वैदिक, ऐतिहासिक तथा पारिभाषिक (Technical) से भिन्न सभी संस्कृत-ग्रन्थ अन्तर्भूत किये जाते हैं। अतः वेद, ब्राह्मण, उपनिषद् तथा मुद्राएँ, ताम्रपट, शिला-लेख, आयुर्वेद, ज्योतिःशास्त्र आदि को छोड़कर अन्य विषयों पर लिखे गये संस्कृत-ग्रन्थों पर आधारित सभी संशोधन तथा वाङ्मयीन कृतियों का सिंहावलोकन यहाँ अपेक्षित है। यह कहने की आवश्यकता नहीं कि संस्कृत-वाङ्मय में इन विषयों पर असंख्य ग्रन्थ लिखे गये हैं। हमारे मध्यप्रदेश में ही संशोधन-सामग्री की दृष्टि से इन विषयों पर प्रभूत ग्रन्थराशि उपलब्ध है।

भारतवर्ष के मध्य में स्थित होने के कारण वाङ्मय-निर्मिति की दृष्टि से मध्यप्रदेश का महत्व प्राचीन समय से ही सर्वमान्य रहा है। मध्यप्रदेश का एक प्रमुख भाग 'विदर्भ' है, जिसका गौरवपूर्ण उल्लेख कविकुलगुरु महाकवि कालिदास ने एक "समृद्ध राज्य" के रूप में किया है। काव्य-रचना की सर्वविदित 'वैदर्भी' रीति का नामकरण 'विदर्भ' शब्द से ही किया गया है। राजशेखर की वच्छोमी (काव्य-रीति) का नामकरण विदर्भ के वत्सगुल्म (वर्तमान बाशिम) नगर के नाम पर किया गया था। काव्य-रीतियों के नाम में ही नहीं, बल्कि अनेक काव्य तथा नाटकों की नायक-नायिकाओं में भी विदर्भ की साहित्यिक प्रसिद्धि दृष्टिगोचर होती है। कालिदास के 'मालविकाग्नि मित्र' की नायिका मालविका, रघुवंश की इन्दुमती, नैषध-चरित और नलचम्पू की दमयन्ती, भवभूति के मालतीमाधव का नायक 'माधव'—ये सभी विदर्भ की रम्यभूमि में जन्मे और पाले-पोसे गये थे। अमर गीति काव्य मेघदूत का 'रामगिरि' मध्यप्रदेश में स्थित है। राजशेखर की नाटिका 'विद्धशालभंजिका' त्रिपुरी (वर्तमान जबलपुर के निकट तेवर गाँव) के कलचुरी-वंशावतंस केयूरवर्ष के दरबार में अभिनीत करने के लिये लिखी गयी थी। अतः आश्चर्य नहीं कि प्राचीन काल से ही मध्यप्रदेश में विद्वानों और कवियों की लम्बी परम्परा रही हो। सेतुबन्ध के रचयिता प्रवरसेन, नादकुमार चरित के रचयिता पुष्पदन्त, नलचम्पू के रचयिता त्रिविक्रम भट्ट एवं भवभूति, भारवि, दण्डी, राजशेखर तथा कविवर्य सदानन्द और दार्शनिक सोमशम्भु आदि अनेक विख्यात ग्रन्थकार मध्यप्रदेश निवासी थे। सारांश यह कि पश्चिमवाहिनी नर्मदा, ताप्ती और पूर्णा एवं पूर्ववाहिनी महानदी और गोदावरी के परिसर में फैला हुआ विस्तीर्ण मध्यप्रदेश प्राचीन काल से ही साहित्यिकों का क्रीड़ास्थल रहा है।

मध्यप्रदेश के विभिन्न भागों में आज भी विशाल संशोधन-सामग्री बिखरी पड़ी है। छत्तीसगढ़ की रियासतों में विकीर्ण वाङ्मय-निधि किसी उत्साही तरुण संशोधक की प्रतीक्षा कर रही है। रियासत बस्तर के राज्य पुस्तकालय में, कहा जाता है, अच्छी संशोधन-सामग्री है। नागपुर के भोंसलों की दोनों शाखाओं के ग्रन्थागारों का पूर्णपरीक्षण अभी होने को है। महाकोशल तथा विदर्भ के समृद्ध घरानों तथा श्रोत्रिय और शास्त्री-वर्ग के पंडित-कुलों में जो वाङ्मयीन सामग्री बिखरी पड़ी है, उसकी खोज, परीक्षण तथा संरक्षण शीघ्रातिशीघ्र होना चाहिए। काल-चक्र के दौरे में हस्तलिखित ग्रन्थों का अस्तित्व अधिक काल तक बना रहे, यह असम्भव है। नागपुर में एवंविध सामग्री का उद्धार प्राध्यापक करंबेळकर, लांडगे, चट्टे आदि संशोधक विद्वान् कर रहे हैं, यह संतोष की बात है। नागपुर विश्वविद्यालय के हस्तलिखित ग्रन्थागार में तथा मध्यप्रदेश संशोधन-मण्डल नागपुर के संग्रह में उपर्युक्त विद्वानों के प्रयत्न का मूर्त्तरूप देखा जा सकता है। एवमेव महाकोशल हिस्टारिकल सोसायटी, रायगढ़ के पंडित लोचनप्रसाद पांडेय तथा 'शारदाश्रम' यवतमाल के डा० य० खु० देशपांडे ने हस्तलिखित संग्रह का स्तुत्य कार्य किया है। मंडला के पंडितकुलों में प्राप्त वाङ्मय-सामग्री में से रूपनाथ कृत 'गढ़ेशनृपवर्णनम्' तथा लक्ष्मीप्रसाद कृत 'गजेन्द्रमोक्षकाव्यम्' का पूर्ण परिचय श्री जी० वी० भावे और श्री ल० रा० कुलकर्णी ने अपने निबन्धों (अँग्रेजी) द्वारा देकर एवंविध कार्य का महत्व दिखा दिया है।

संस्कृत-साहित्य-विषयक संशोधन के क्षेत्र में हमारे मध्यप्रदेश में जो कार्य किया गया है उसके निम्नलिखित लघुपरिचय में यह कह देना आवश्यक है कि इसमें किसी विशेष क्रम की मर्यादा नहीं रखी गयी है। लेखक का काल, वय, ग्रन्थ या निबन्ध-संख्या, उसके संशोधन की मौलिकता, व्यापकतादि गुणातिशय आदि किसी भी विशेष क्रम का सनिर्बन्ध पालन न कर केवल एक चलता परिचय दिया गया है। अतः इस परिचय में तुलनात्मक तारतम्य का संकेत ढूँढ़ना न केवल अव्यावहारिक, बल्कि निर्दिष्ट विद्वानों के प्रति अन्यायपूर्ण भी होगा। हाँ, एक लेखक की समस्त कृतियों का एक साथ निर्देश करने से निम्नलिखित परिचय 'विषयानुसार' न होकर 'लेखकानुसार' है।

दिवंगत महामहोपाध्याय कृष्णशास्त्री घुले ने वेद, धर्मशास्त्र, व्याकरण, साहित्य में पर्याप्त कार्य किया था। उनके पूर्वज सदाशिव शास्त्री घुले की नागेशभट्ट कृत लघुशब्देन्दु शेखर पर 'सदाशिव भट्टी' नामक टीका का, जो बनारस से प्रकाशित है, नव्यवैयाकरण-सम्प्रदाय में विशिष्ट स्थान है। स्वयं कृष्णशास्त्री घुले ने मध्यप्रदेश-संशोधन मण्डल में पठित अपने एक व्याकरण-विषयक निबन्ध (मराठी) में 'पाणिनीय-व्याकरण' की न्यूनताओं का विवेचन किया है। उनका प्रकाशित ग्रन्थ 'सापिण्ड्यभास्कर' (संस्कृत) दक्षिणात्यों में प्रचलित मातुल-कन्या-परिणय प्रथा का शास्त्रीय दृष्टि से समर्थन करता है। 'गणपति-पूजा' व 'गाथासप्तशती का काल' नामक निबन्ध (मराठी) में ईसोत्तर पाँचवीं शताब्दी के अनन्तर गणपति-पूजा और गाथासप्तशती का काल सुझाया गया है। उनकी 'पतितोद्धार मीमांसा' वर्तमान युग के प्रासंगिक महत्व की वस्तु है। एवमेव कालिदास के ग्रन्थों पर भी घुलेशास्त्री ने शास्त्रीय दृष्टि से

समीक्षात्मक विचार (मराठी में) प्रकट किये हैं; जैसे 'मेघदूत में पाठभेद', 'रघुवंश और कुमारसम्भव की रचना में पौर्वापर्य' आदि। उनका 'हरिहरीयम्' नामक द्व्यर्थक स्तोत्र (संस्कृत में) प्रकाशित हो चुका है। उसमें उनका काव्य-निर्माण-पाटव स्पष्ट झलकता है। म० म० केशव ताम्हन में प्रसाद गुणपूर्ण कवित्व की अद्‌भुत प्रतिभा थी, यह उनके सच्छिष्य श्री ल० रा० कुलकर्णी द्वारा संपादित 'ताम्हन-काव्य-संग्रह' पढ़ने से पूर्णतया सिद्ध है। भट्ट जी शास्त्री घाटे की उत्तमरामचरित पर 'भावभूतार्थबोधिनी' टीका (संस्कृत) से टीका वाङ्मय की श्रीवृद्धि हुई है। डा० तु० ज० केदार ने कालिदास-वाङ्मय पर अच्छा लिखा है। 'कालिदास का काल तथा जन्मभूमि' शीर्षक (अंग्रेजी) निबन्ध में उन्होंने यह सिद्ध करने का प्रयास किया है कि कालिदास ईसापूर्व प्रथम शताब्दी में उत्पन्न हुए तथा मालव उनकी जन्मभूमि थी। 'मेघदूत में मेघमार्ग' (अंग्रेजी) में उन्होंने मेघयात्रा का संभावित मार्ग प्रदर्शित किया है। इसके अतिरिक्त ऋग्वेद के प्राचीन व्यक्ति और स्थान नामों का पश्चिमीय एशिया से सम्बन्ध जोड़ने का इतिहास विषयक संशोधन भी श्री केदार जी ने अपने 'वेद-स्थान' शीर्षक (अंग्रेजी) पुस्तक में किया था। श्री सदाशिवदास बार्लिंगे ने 'महाभारत काल', 'मेघदूत का रामगिरि' एवं 'कालिदास काल' पर निबन्ध (मराठी में) लिखे थे। उनके मत से कालिदास का काल विक्रम संवत् की प्रथम शताब्दी तथा मेघदूत का रामगिरि, बस्तर रियासत (रामगढ़) में स्थित था। उनके देहावसान के थोड़े ही दिन पूर्व प्रकाशित श्रीमदाद्यशङ्कराचार्य-जन्मकाल-काव्यम् (संस्कृत) में उनके कवित्व का पुष्ट प्रमाण मिलता है। रायगढ़ रियासत के स्वर्गीय नरेश चक्रधर सिंह ललित कलाओं के अच्छे पुरस्कर्ता थे। अपनी छत्रच्छाया में विद्वानों को रखकर उन्होंने संगीत शास्त्र के तीनों अंगों पर—नृत्य, वाद्य, गीत-पर तीन बृहत्काय सचित्र ग्रन्थ लिखाये थे, जिनके नाम तीनों क्रमशः 'नर्तनसर्वस्व' 'तालतोयनिधि' और रागरत्नाकर करते हैं। इनके प्रकाशन से ललितकला-वाङ्मय की श्रीवृद्धि होगी, इसमें सन्देह नहीं। जबलपुर के व्यौहार रघुवीर सिंह जी ने अपनी प्रकाशित 'विद्वन्मोदतरङ्गिणी' (संस्कृत) में विभिन्न शास्त्रों के सिद्धान्तों का कवित्वपूर्ण निर्देश किया था। पंडित सरयूप्रसाद मिश्र (जबलपुर) ने कालिदास के 'रघुवंश' का हिन्दी में सटिप्पणी पद्यानुवाद प्रकाशित कराया। विलासपुर के म० म० जगन्नाथ प्रसाद 'भानु' का, संस्कृत के छन्दस्-वाङ्मय का आलोडन कर लिखित, 'छन्दः प्रभाकर' (हिन्दी) अपने विषय का अनूठा ग्रन्थ है।

यहाँ तक मध्यप्रदेश के दिवंगत आधुनिक विद्वानों की साहित्यिक-सेवा का सामान्य परिचय दिया गया। अब वर्तमान विद्वानों के वाङ्मयीन कृतियों का उल्लेख प्रस्तुत है। म० म० वा० वि० मिराशी जी के बहुविध संशोधनों में, प्राचीन इतिहास-सम्बन्धी कार्य का—शिलालेख एवं ताम्रपटों का वाचन, प्राचीन मुद्राओं का पुनरुद्धार आदि का महनीय एवं उच्च-कोटि का है। पद्मगुप्त के महाकाव्य 'नवसाहसाङ्कचरित', दण्डिन् के गद्यकाव्य 'दशकुमार-चरितम्' तथा राजशेखर की नाटिका 'विद्धशालभञ्जिका—इन प्रसिद्ध संस्कृत ग्रन्थों में निहित सूचनाओं की ऐतिहासिक खोज, मूल्यांकन तथा इतिहास-निर्माण में उपयोग कर श्री मिराशी जी ने अपने निबन्धों (अंग्रेजी में) यह सिद्ध किया है कि विशुद्ध साहित्यिक ग्रन्थों से भी किस

प्रकार सूक्ष्मेक्षिका से ऐतिहासिक सामग्री निकाली जा सकती है। राजशेखर के ग्रन्थों का कालक्रम 'गाथा सप्तशती का काल तथा मूल-नाम', 'वाकाटक-युग के कुछ राजकवि' आदि निबन्धों (अंग्रेजी) में उन विषयों पर नया प्रकाश डाला गया है। भवभूति का जन्म-स्थान—पद्मपुर (जि० भंडारा), भवभूति के नाटकों में उल्लिखित 'काल-प्रियनाथ' का स्थान (वर्तमान कालपी (उ० प्र०) तथा मेघदूत का रामगिरि (वर्तमान रामटेक जि० नागपुर)—सिद्ध करने में (अंग्रेजी और मराठी) श्री मिराशी जी के प्रमाणों और तर्कों का प्रायः सभी संशोधक विद्वानों ने लोहा माना है। कालिदास पर (उसका काल, कृतियाँ, कवित्व, दर्शन, समाज-स्थिति, देन आदि) सभी दृष्टियों से लिखा गया उनका 'कालिदास-ग्रन्थ' (मराठी-हिन्दी) अपने विषय पर एक प्रामाणिक ग्रन्थ है। 'समुद्रगुप्त का कृष्णचरित' तथा 'भास का यज्ञफल'—इन दो निबन्धों (मराठी) में उन्होंने युक्तिपूर्ण प्रमाणों द्वारा इन ग्रन्थों के 'नकली' होने की सफलता के साथ पोल खोली है। अभी हाल ही में उनके कुछ मराठी निबन्धों का एक संकलन 'संशोधन-मुक्तावलि' प्रकाशित हुआ है, उसमें प्रकाशित कालिदास-विषयक अन्य मतों पर उनके चर्चात्मक निबन्धों (मराठी) से परपक्ष के आमूलाग्र खण्डन में उनकी तीक्ष्ण विवेक-बुद्धि तथा स्वमत-प्रतिपादन में तर्कसङ्गति का स्पष्ट परिचय मिलता है। श्री नारायण पैराजी पण्डित ने विविध निबन्धों में संत ज्ञानेश्वर के तत्वज्ञान की, शङ्कराचार्य के सिद्धान्तों से अभिन्नता दिखाते हुए जो स्तुत्य समन्वयात्मक विवेचन किया है, वह दार्शनिक व्याख्या की भारतीय परम्परा के सर्वथा अनुकूल है। एक स्वतन्त्र ग्रन्थ 'आर्य धर्मोपपत्ति' और 'नारद भक्ति-सूत्र' की मराठी टीका (अपूर्ण) का प्रकाशन हो चुका है। उनके सुपुत्र डा० वा० ना० पंडित के डाक्टरेट की थीसिस 'शाङ्कर तत्वज्ञान में भक्ति का स्थान' अभी प्रकाशित होने को है, किन्तु 'जगन्मिथ्यात्व', 'औपनिषदिक तत्वज्ञान' और 'ज्ञानेश्वरी में निर्दिष्ट षड्दर्शनों की पहचान' आदि निबन्ध उनकी तर्कानुगत समीक्षण-पद्धति का सुन्दर परिचय देते हैं। डा० के० एल० दफ्तरी के ज्योतिष तथा आयुर्वेद-शास्त्र सम्बन्धी ग्रन्थ प्रकाशित तथा प्रसिद्ध हैं। किन्तु उपनिषदों पर उनका विवेचनात्मक-व्याख्या-ग्रन्थ अभी प्रकाश में आने को है। उनके 'मीमांसा-सूत्र विमर्श', 'धर्म-विवाद स्वरूप' और 'महाभारत काल-निर्णय' (मराठी) प्रकाशित हो चुके हैं और उससे उनकी स्वतन्त्र विचार-पद्धति एवं तर्क पुरःसरता पर पर्याप्त प्रकाश पड़ता है। 'राजतरंगिणी-निरीक्षण', 'रामचन्द्र की डायरी', 'व्यास की शङ्कराचार्य पर फिर्याद' और 'प्राचीन भारत की मनुसप्तर्षि-संस्था' आदि निबन्ध (मराठी) विचार-परिप्लुत तथा मौलिक विचार-धारा के निदर्शक हैं। 'प्राचीन भारत की काल-गणना में ज्योतिःशास्त्रीय पद्धति का उपयोग' नामक शीर्षक उनका दीर्घकाय निबन्ध (अंग्रेजी) नागपुर विश्वविद्यालय द्वारा समादृत हुआ है। प्राध्यापक स० प्र० चतुर्वेदी ने पाणिनीय व्याकरण की विविध समस्याओं पर; जैसे, विशिष्ट सूत्रों का अर्थ, पाठ-भेद, पारिभाषिक शब्दावली, भाष्यार्थ-विमर्श आदि पर शास्त्रीय विषयात्मक अनेक निबन्धों (अंग्रेजी) के अतिरिक्त 'पाणिनीय शब्द-भण्डार से पाणिनि-काल-निर्णय' (अंग्रेजी), 'गत द्वि-सहस्राब्दी में पाणिनीय व्याकरण का विकास' (हिन्दी), 'पाणिनीय व्याकरण-सम्प्रदाय में खण्डन-मण्डन पर परम्परागत शास्त्रार्थ-चर्चा' (अंग्रेजी) आदि सामान्य विषयों पर भी निबन्ध

लिखे हैं। अनुष्टुप्-छन्द की उत्पत्ति, विकास तथा प्रकार-भेद नामक निबन्ध (अंग्रेजी) में इस छन्द के सभी सम्भाव्य प्रकारों की निश्चित संख्या तथा सोदाहरण लक्षण—स्वरचित (संस्कृत) कारिकारूप में दिये गये हैं। एकमात्र हस्तलिखित के आधार पर प्रा० चतुर्वेदी द्वारा सम्पादित 'भृङ्ग-दूत' (संस्कृत) 'दूत-साहित्य' का एक उत्कृष्ट उदाहरण है। इसी प्रकार कालिदास के ग्रन्थों में 'मध्य-प्रान्त-विदर्भ की झाँकी', 'विक्रमादित्य की ऐतिहासिकता', 'पाणिनिकालीन भारत', 'सङ्कल्प-विधि की महत्ता', 'वाल्मीकि का रामराज्य' आदि उनके निबन्ध (हिन्दी) जिज्ञासुओं के लिए उपादेय हैं। डा० वि० वा० करंबेलकर द्वारा डाक्टरेट के लिए लिखा गया संशोधन-निबन्ध (अंग्रेजी), 'अथर्ववेद की संस्कृति—उसका भारतीय धर्म में स्थान' अभी प्रकाशित होने को है, किन्तु अनेक विषयों पर प्रकाशित उनके निबन्धों से उनकी संशोधन-पटु प्रतिभा का खासा परिचय मिलता है। नागपुर विश्वविद्यालय के हस्तलिखित ग्रन्थागार के मुख्याधिकारी होने के नाते उनके द्वारा अनेक ग्रन्थ (संस्कृत) प्रकाश में आये हैं, जिनमें रुद्रविरचित 'नवाब खानखाना चरितम्', गणेश कवि कृत 'शौरीसुरततरङ्गिणी', 'गंगाधर कवि के १८ ग्रन्थ', 'गीतगोविन्द के अनुकरणात्मक तीन ग्रन्थ', 'संगीत राघव', 'संगीत-चिन्तामणि' व 'संगीत दामोदर' विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं। 'नागानन्द नाटक में इतिहासोपयोगी सूचनाएँ', 'नागार्जुन-समस्या', 'संस्कृत-साहित्य में 'यातु विद्याविधान', 'गोडों के शासन काल में साहित्य-वृद्धि' आदि उनके संशोधनात्मक निबन्ध (अंग्रेजी) मननीय हैं। इसी प्रकार उन्होंने माधुर्य भक्ति की प्रतीक 'राधा का विकास-क्रम', 'आजकल महाकाव्यों का निर्माण क्यों नहीं होता' आदि प्रासङ्गिक विविध प्रश्नों पर भी लेखनी (मराठी में) चलायी है। 'भारतीय संस्कृति का उत्कर्ष' (मराठी) तथा 'संस्कृत-साहित्य का सोपपत्तिक (मराठी) इतिहास' शीर्षक पुस्तक लिखकर श्री करंबेळकर ने मराठी-वाङमय की श्रीवृद्धि की है। प्राध्यापक-द्वय भा० गो० देशमुख और ग० त्र्यं० देशपांडे भारतीय-साहित्य-शास्त्र के कलापक्ष और भावपक्ष का अध्ययन कर मराठी के तद्विषयक वाङमय को सुसम्पन्न किया है। श्री देशमुख के 'मराठी का साहित्य-शास्त्र' (डाक्टरेट के लिए उनकी थिसिस : मराठी) तथा 'रेखा-शब्दार्थ विवेचन' (मराठी) में और देशपांडे के 'रस-व्यवस्था' सम्बन्धी व्याख्यानमाला (मराठी) में संस्कृत-साहित्य शास्त्र-विषयक सूक्ष्म अध्ययन की छाप है। प्राध्यापक वि० भि० कोलने ने अपने बहुविध अध्ययन के दौरान 'कालिदास के यश का रहस्य', 'महात्मा रावण', 'विदर्भ महाकवि-भारवि', 'शाकुन्तल का सर्वश्रेष्ठ अङ्क' आदि विचारोत्तेजक लेखों (मराठी) के द्वारा संस्कृत-साहित्य को भी अभिभूत किया है। लोकनायक बापूजी अणे का 'महाभारत—बुद्ध या बुद्धोत्तरकालीन', (मराठी) तथा श्री विष्णु मोरेश्वर महाजनी का 'रामायणकालीन लोक-स्थिति का इतिहास' महाभारत और रामायण के गंभीराध्ययन के फल हैं। प्राध्यापक शं० दा० पेंडशे ने अपने 'महाराष्ट्र का सांस्कृतिक इतिहास' विवेचन में संस्कृत-वाङमय का विशेष आश्रय लिया है। उनके महाभारत कालीन समाज के अध्ययन का फल 'भारत नारी का तेजस्वी रूप—द्रोपदी' में स्पष्ट दृष्टिगोचर होता है। प्राध्यापक मा० स० आष्टीकर ने ध्वन्यालोक तथा तद्विषयक अन्य ग्रन्थों का अध्ययन कर 'ध्वनि सम्प्रदाय के विविध तत्वों पर मननीय निबन्ध (मराठी) लिखे हैं। प्राचार्य स० ला०

पण्डरी पांडे ने स्वसम्पादित 'विज्ञानशतक' (नवीन संस्करण) की भूमिका (मराठी) में 'शत-कत्रय' के रचयिता भर्तृहरि से इसके सम्बन्ध पर अच्छी सामग्री प्रस्तुत की है। विद्वद्वर्य श्री अप्रबुद्ध तथा वाकशास्त्री हरदास ने अपनी पुस्तकों और व्याख्यानमाला (मराठी) द्वारा भारतीय-संस्कृति के विविध अंगों पर प्रकाश डाला है। डा० जी० के० पोटे ने अपने डाक्टरेट की थीसिस 'मध्ययुगीन भारत का सामाजिक जीवन' (अंग्रेजी) में ईसवीय प्रथम सहस्राब्दी के संस्कृत-वाङमय का आलोडन कर तत्कालीन सामाजिक जीवन का सर्वाङ्गीण चित्रण किया है। डा० ज्वाला प्रसाद ने भारतीय न्यायशास्त्र में 'प्रत्यक्ष-लक्षण की मीमांसा', 'निर्विकल्प प्रत्यक्ष' पर विचारपूर्ण निबन्ध (अंग्रेजी) लिखे हैं। सूत्रशैली में लिखित उनके 'भारतीयदर्शनम्' (संस्कृत) में पौरस्त्य और पाश्चात्य मतों का समन्वयात्मक प्रतिपादन है। डा० डी० जी० लोंढे ने 'सांख्यमत' (मराठी ज्ञानकोश में) 'शङ्कराचार्य-सम्मत ब्रह्म', 'अद्वैत वेदान्त में प्रत्यक्ष की समस्या', 'शङ्करोत्तर अद्वैत वेदान्त' आदि विषयों पर मननीय निबन्ध (अंग्रेजी) लिखे हैं।

रायगढ़ के पं० लोचनप्रसाद पाण्डेय ने विविध पत्र-पत्रिकाओं में अनेक सूचनापूर्ण निबन्ध हिन्दी में लिखकर छत्तीसगढ़ के अनेक विस्मृत ग्रन्थरत्नों पर प्रकाश डाला है, यथा ईसवीय पन्द्रहवीं शताब्दी के प्रारम्भ में पटना राज्य-निवासी बैजलदेव रचित 'प्रबोध कारिका' या 'बैजल-कारिका' में संस्कृत-व्याकरण के नियमों को पद्यबद्ध किया गया है। दूसरे उल्लेखनीय ग्रन्थ 'कोसलानन्द' नामक १८ सर्गात्मक संस्कृत काव्य में पटना-राज्य के नरेशों के पराक्रम का विविध छन्दों में वर्णन किया गया है। इसके प्रथम सर्ग में कोसल देश का रसग्राही वर्णन है। दूसरी रचना ईसवीय सत्रहवीं शताब्दी के प्रारम्भ में संबलपुर-राज्य-निवासी पं० गंगाधर मिश्र ने की थी। तीसरा ग्रन्थ ई० सन् १८४२ के लगभग रतनपुर के राजमान्य पं० तेजनाथ शास्त्री द्वारा रचित पद्यात्मक 'रामायण-सार-संग्रह' है। इसी रतनपुर में ही 'कायस्थकुल भूषण' 'ब्राह्मणचरणारविन्दानुरक्त' पं० रेवाराम बाबू ने (सन् १८१०-८०) 'गंगा-लहरी', 'नर्मदा लहरी', 'गीतमाधव' आदि अनेक काव्य रचे थे।

देश में स्वातन्त्र्य के पश्चात् संस्कृत भाषा और उसके साहित्य के प्रति विद्वानों की अनुरागवृद्धि सर्वथा स्वाभाविक है। प्राध्यापक सावलापुरकर ने काव्य-प्रकाश का मराठी में, पं० सुन्दरलाल शुक्ल ने 'नैषध-चरितम्' के ५ सर्गों का हिन्दी में अनुवाद, प्राध्यापक विनय-महिन शर्मा (श्री शुकदेव प्रसाद तिवारी) ने 'गीतगोविन्द' और 'ऋतुसंहार' का पद्यमय हिन्दी रूपान्तर, प्राध्यापक प्रभुदयाल अग्निहोत्री का शूद्रक विरचित नाटक 'मृच्छकटिक' का हिन्दी में भाषान्तर तथा श्री व्यौहार राजेद्रसिह द्वारा मेघदूत का हिन्दी में नाटकीकरण—इस अनुराग वृद्धि के सुन्दर उदाहरण हैं। उपर्युक्त सभी प्रयत्नों को देखते हुए यह कहा जा सकता है कि संस्कृत-साहित्य-विषयक संशोधन-कार्य में मध्यप्रदेश के विद्वानों का योगदान सर्वथा स्तुत्य है।

[१९५२ में मराठी में प्रकाशित]

४१. रामराज्य क्या था ?

'स्वराज्य' के अनन्तर, देश की जनता का ध्यान 'सुराज्य' की ओर आकृष्ट हुआ है। नेतागण भी 'वेलफेअर स्टेट' कहकर अब 'सुराज्य' की स्थापना करने में प्रयत्नशील हैं। महात्मा गांधी ने आदर्श राज्य-व्यवस्था को 'राम-राज्य' का पवित्र नाम दिया था। किन्तु रामराज्य क्या है ? इसका यथार्थ ज्ञान बहुत कम लोगों को है। आदिकवि वाल्मीकि ने अपने अमर ग्रंथ 'रामायण' में जिस 'रामराज्य' का चित्र खींचा है, उसका जानना, न केवल सामयिक, अपितु आवश्यक भी है।

रामायण में कहा गया है कि 'जब तक भारत देश में पर्वत खड़े हैं और नदियाँ बहती हैं, तब तक रामायण कथा का जनता में सार्वत्रिक प्रचार रहेगा'। यह भविष्यवाणी सर्वथा सत्य सिद्ध हुई है, क्योंकि "ऋषीणां पुनराद्यानां वाचमर्थोनुऽधावति" : आद्य ऋषियों की वाणी के पीछे कार्य चलता है, अर्थात् वे जो कुछ कहते हैं वही होता है। यही कारण है कि रवीन्द्र ने रामायण को राष्ट्र का सच्चा इतिहास माना है। हमारे देश की सांस्कृतिक परम्परा के ज्ञान के लिये 'रामायण' दर्पण है। उसमें ऐतिहासिक, धार्मिक और नैतिक महत्व के ही वर्णन नहीं हैं, बल्कि तत्कालीन सामाजिक स्थिति का पूर्ण प्रतिबिम्ब है। सांसारिक जीवन को सुविधापूर्ण और सुखमय बनाने के लिये जिन साधनों और उद्धरणों की आवश्यकता पड़ती है तथा जैसी 'रसीली' चित्तवृत्ति और मानसिक उल्हास होना चाहिए, उसका रामायण में सांगोपांग निर्देश पाया जाता है। मानव सुख की कल्पना तत्कालीन उपलब्ध जीवन प्रकार से की जा सकती है। संस्कृति और सभ्यता की उन्नति में मानव की सुखमय प्रियता की एवं सुरुचि की वृद्धि होती है। इस दृष्टि से 'रामायण' का अध्ययन करने पर हम देखते हैं कि रामायण-काल में जनता ऐहलौकिक सुख के अत्युच्च स्तर का अनुभव करती थी। वाल्मीकि रामायण में बालकाण्ड के छठे सर्ग में जनता के सुख और समृद्धि की मनोरम झाँकी मिलती है।

"प्रजावत्सल इक्ष्वाकुओं के सुशासन में प्रजा का जीवन आनन्दमय था। उस समय नागरिक बहुश्रुत और धर्मात्मा होते थे। जनता सत्यवादी, लोभरहित और संतुष्ट थी। किसी के पास आवश्यक वस्तुओं की कमी न थी। प्रत्येक कुटुम्बी के पास अन्नराशी, गाय और घोड़े पर्याप्त रहा करते थे। उसका जीवन नैराश्यपूर्ण नहीं, उल्हासमय सफल जीवन था। ढूंढने पर भी कामी, कुटुम्बपीडक, मूर्ख, नास्तिक और नृशंसी मनुष्य देखने में नहीं आता था। सभी नर-नारी संयमी धर्मशील, प्रसन्नचित्त, स्वच्छचित्त और सदाचारी थे। उनके कानों में कुण्डल, सिर पर मुकुट, गले में माला, भुजाओं में अंगद, वक्षःस्थल पर हार और हाथों में कंकण

दिखते थे। उनके अंग सुवासित तैल, मलयजरस और इत्र से सुगन्धित रहते थे। वे कंजूसी और गन्दे भोजन से घृणा करते थे। वे क्षुद्रमनोवृत्ति और अनुदार स्वभाव को पसन्द नहीं करते थे। लम्पट और वर्णसंकरी कहीं भी दृष्टिगोचर नहीं होता था। प्रजा की सभी श्रेणियाँ अपने-अपने कर्तव्य में निरत थीं। असत्यवादी, कम पढ़ा, ईर्ष्यालु, दुर्बल, दीन-हीन, विक्षिप्त और चिरदु:खी—ऐसा मानव दुर्लभ था। कुरूपता और घिनौनी आकृति ढूँढ़ने पर भी नहीं दिखती थी। सभी लोग राजभक्त थे और राष्ट्र की मंगल कामना करते थे। व्यक्तिसुख की अपेक्षा समाज-सुख की ओर प्रत्येक व्यक्ति का ध्यान था। स्वार्थ की अपेक्षा परार्थ की ओर अधिक लक्ष्य था। प्रत्येक ब्राह्मण वेदों का ज्ञाता था; ब्रह्मण्यव्रत का पालन करता था; उसका शास्त्र-ज्ञान सर्वतोमुखी था। ब्राह्मणवर्ग जितेन्द्रिय, अध्ययन-प्रेमी, स्वार्थरहित और प्रतिग्रह में संयमी था। क्षत्रिय वर्ग शूर, उदार हृदय, कृतज्ञ, पराक्रमी और देवताओं और अतिथियों का पूजक था। वे धर्म और सत्य का पालन करते थे एवं दीर्घायु और स्त्री-पुत्र-पौत्रों से सम्पन्न थे। क्षत्रिय ब्राह्मणों का नेतृत्व मानते थे और वैश्य (व्यापारी वर्ग) क्षत्रियों (शासक वर्ग) की आज्ञा मानते थे। शूद्र (मजदूर वर्ग) स्वकर्तव्य परायण और त्रैवर्णिकों के कर्तव्य-पालन में उचित और आवश्यक सेवा द्वारा सहयोग प्रदान करते थे।

रामराज्य में प्रजा के उपर्युक्त 'अमन-चैन' का वर्णन कितना मोहक है! आजकल की दयनीय स्थिति से तुलना करने पर यह स्पष्ट हो जायगा कि रामराज्य की स्थापना के लिये शासक और शासित दोनों क्यों उत्सुक हैं? ऊपर दिये गये सुख-समृद्धि वर्णन में अतिशयोक्ति नहीं है, क्योंकि जनता का वह सुखपूर्ण जीवन, हमारी 'सुजला सुफला, सस्यश्यामला' भारतभूमि के सर्वथा अनुकूल है। इसी से तो देवगण भी भारत के निवासियों को 'धन्यभाग्य' मानते हैं, क्योंकि कर्मभूमि होने के कारण यहाँ सभी लोग शुभकर्म द्वारा सुख-प्राप्त कर सकते हैं। उपर्युक्त प्रजासुख का मुख्य कारण तत्कालीन शासन-व्यवस्था भी थी, जिसका अनुमान वाल्मीकि द्वारा राज्य के शासक अधिकारियों के वर्णन से लगाया जा सकता है। बालकाण्ड के सातवें सर्ग में शासनाधिकारियों का वर्णन आया है:

"राज्य के मंत्रिमंडल में आठ मंत्री थे, इनके अतिरिक्त तप:पूत ब्रह्मर्षि भी शासन-कार्य में सलाह दिया करते थे। इन स्वार्थविहीन, सम्पत्ति पराङ्मुख, राष्ट्रोन्नति तत्पर ब्रह्मर्षियों से निर्धारित नीति के अनुसार अधिकारी-गण शासन कार्य चलाते थे। ये अधिकारी-गण सुविद्य, विनीत, स्वकर्म कुशल एवं जितेन्द्रिय और राज्य नियमों का सूक्ष्म पालन करने वाले थे। उनमें सब ओर क्षमा, क्रोध और सहिष्णुता, निष्पक्षता और दयालुता—दोनों प्रकार के गुण थे। वे सदा प्रजा से मुस्करा कर बोलते थे, असत्य भाषण बचाते थे। प्रत्येक प्रजाजन की उचित सहायता करना वे अपना कर्तव्य समझते थे। राज्य में जो कुछ भी कहीं होता था, उसकी उन्हें पूरी जानकारी रहती थी। स्वदेश या परदेश में भूत या संभावित, सभी महत्वपूर्ण घटनाओं का उन्हें तुरन्त पता लग जाता था। वे निष्पक्षतापूर्वक शासन करते और मित्रता का दुरुपयोग नहीं करते थे। अपराध की मात्रा के अनुसार वे दण्ड देते थे। अवसर पड़ने पर अपने लड़कों को भी वे यथान्याय दण्ड देने से नहीं हिचकते थे। साथ ही, बिना अपराध अपने शत्रु को

भी नुकसान नहीं पहुँचाते थे। ब्राह्म और क्षात्र तेज की रक्षा करते हुए वे राजकोश को बढ़ाते थे। राजनीति के नेत्र से वे प्रजाहित का कार्य देखते थे। सन्धि, विग्रह आदि छः गुणों को वे भली प्रकार से समझते थे। इसी से विदेशों में उनकी प्रतिष्ठा होती थी। गोपनीय राजकार्यों को वे सर्वथा गुप्त रखते थे और किसी भी प्रलोभन में पड़कर राष्ट्रहित के विरुद्ध कोई कार्य नहीं करते थे।"

शासनाधिकारियों के उपर्युक्त वर्णन से यह सिद्ध है कि उस समय राष्ट्र में शांति और वैभव का साम्राज्य था। प्रजा और अधिकारीगण दोनों स्वकर्तव्य पालन में तत्पर रहते थे। रामराज्य में समस्त प्रजा सुखी और अधिकारीगण निश्चिन्त थे, क्योंकि सभी के हृदय में अपने कार्यों के द्वारा राष्ट्रोन्नति करने की कामना थी। सुख और शान्ति सभी के लिये उपलभ्य थी, आवश्यकता केवल अपना कर्तव्य पालन कर उनके योग्य बनने की थी। रामराज्य का सुख प्राप्त करने के लिये अधिकार और कर्तव्य—दोनों का सामंजस्य होना चाहिये। अधिकारयाचना में उत्सुकता और कर्तव्य पालन में शिथिलता वाञ्छनीय नहीं है। यदि प्रजा और अधिकारी दोनों इस नैतिक सत्य को पूर्णतया समझ लें, तो देश में वाल्मीकि का 'रामराज्य' पुनः प्रस्थापित किया जा सकता है। तथास्तु !

['मानवता' फरवरी, १९५१ में प्रकाशित]

४२. श्रीकृष्ण में मानवता की पूर्णता

भगवान् श्रीकृष्ण में मानवता की पूर्णता है, यह सिद्ध करने के लिये वर्तमान युग की वैज्ञानिक उन्नति के ज्ञान का आश्रय लिया जा सकता है। पाश्चात्य वैज्ञानिकों ने सृष्टिक्रम में 'मानव' के विकास के सम्बन्ध में जिस मत का प्रतिपादन किया है, उसका स्थूल रूप पुराणों में वर्णित अवतार-क्रम से बहुत कुछ मिलता-जुलता है। पुराणों की प्रतिपादन-शैली रूपकात्मक होने से यह बात सहसा विश्वसनीय नहीं प्रतीत होती, किन्तु रूपकों का आवरण दूर कर देने पर सन्देह का अवकाश नहीं रह जाता। पाश्चात्य वैज्ञानिकों के मत से आज का 'नर' प्रागैतिहासिक युग के 'वा-नर' का विकास है। एवमेव वानर भी किसी अपेक्षाकृत कम चेतन प्राणी का विकास है। सारांश यह कि चौरासी लाख पशु-पक्षी-सरीसृप योनियाँ प्राणी के क्रमिक विकास की शृंखलाएँ हैं। विकास की यह वैज्ञानिक कल्पना भारतीय ज्ञानक्षेत्र में नवीन नहीं है। पुराणों का अवतार निरूपण भी इसी विकास का अलंकारिक वर्णन है।

पुराणों में वर्णित अवतार-क्रम में प्रथम मत्स्यावतार है। इसका तात्पर्य यह है कि निर्गुण ब्रह्म के सगुण होने पर सर्वप्रथम जिन प्राणियों की सृष्टि होती है, उनमें मत्स्य एक स्थूल मानदण्ड है। मत्स्य से भी छोटी असंख्य जीव-जातियाँ हैं, किन्तु मानव के विकास में प्राणियों की मुख्य आठ दशाओं में मत्स्यावतार प्रतिनिधि रूप से प्रथम है। जलीय सृष्टि में क्रमिक परिवर्तन के फल-स्वरूप ज्यों-ज्यों जल-भाग सूखता गया और स्थल-भाग ऊपर आया, त्यों-त्यों मत्स्य का विकास कच्छप में हुआ; क्योंकि अर्ध-जल और अर्ध-स्थल प्रदेश में मत्स्य की अपेक्षा कच्छप अधिक सफलता से रह सकता है। अतः कच्छपावतार विकास की द्वितीय दशा है। स्थल-भाग का अधिक विस्तार होने पर जब पृथ्वी पर जंगलों का बाहुल्य हुआ, तब वन्य पशुओं के प्रतिनिधि-स्वरूप वराह दशा का जन्म हुआ। जंगल का पुष्टकाय वराह 'मानव' के क्रमिक विकास में उस दशा का प्रतिनिधि है, जब केवल शारीरिक बल ही सब कुछ था। यह वराहावतार तृतीय मानव-दशा है। इसके बाद क्रमशः 'पशु' का 'अर्धमानव' में विकास हुआ। शारीरिक अवयवों में केवल बल के अलावा चापल्य, कार्यक्षमत्व आदि गुण आये। 'नरसिंहावतार' में हम यही बात पाते हैं। अधोमुख और चतुष्पाद पशु अब द्विपाद् होकर ऊर्ध्वमुख हुआ। उसके कार्य अब अधिक भयंकर थे। नरसिंह द्वारा हिरण्यकशिपु के वध में दुष्ट-दमन है, अतः सदसद्विवेक का उदय भी अर्ध-मानव 'नरसिंह' में दृष्टिगोचर होता है। अतः नरसिंहावतार चतुर्थ मानव-दशा है।

किन्तु अभी भी 'मानव' में चतुरता तथा दूरदर्शिता का अभाव था। इसकी पूर्ति के लिये

'नरसिंह' 'वामन' बना। चतुरता, चालाकी और दूरदर्शिता के बल पर लघुकाय और दुर्बल मानव किस प्रकार विकराल और आत्ममन्य दानव को नीचा दिखा सकता है, इसका सुन्दर निर्देश बलि-वामन की कथा में किया गया है। मानव विकास की पञ्चम दशा वामनावतार में बुद्धिबल का महत्त्व दीख पड़ता है। किन्तु केवल बुद्धिबल से ही काम नहीं चलता, साथ ही साथ पर्याप्त शारीरिक बल भी चाहिये। अतः परशुरामावतार में मानव-विकास की षष्ठ दशा का प्रादुर्भाव हुआ। बुद्धि और शारीरिक बल—दोनों के समन्वय से समस्त पृथ्वी पर किस प्रकार विजय पायी जा सकती है, इसका दिग्दर्शन परशुराम-कथा में है। 'परशुराम' मानव में जिन उदात्त मानव-गुणों की कमी थी, वे गुण 'राम' मानव में पाये जाते हैं। मानव-विकास की सप्तम दशा 'रामावतार' में मानव, बुद्धि और शारीरिक बल के साथ-साथ कर्तव्य-परायणता, त्यागभाव, सदाचरण, अनुकम्पा, मर्यादा-पालन आदि मानवोचित उदात्त गुणों से पूर्ण है। इसी से राम 'मर्यादा पुरुषोत्तम' कहे जाते हैं। तो भी 'राम' का मानवत्व कुछ अंश में अपूर्ण है। उसमें ललित-कलारुचि तथा माधुर्य का अभाव है। मानव-विकास की अष्टम-दशा 'कृष्णावतार' में ये गुण पर्याप्त रूप में विद्यमान हैं। मुरलीधर श्रीकृष्ण का ललित-कलाप्रेम और पार्थसारथि श्रीकृष्ण की राजनीतिज्ञता सर्वविदित है। योगेश्वर श्रीकृष्ण ने गीता में जिस उच्च-जीवन-दर्शन (Philosophy of Life) का उपदेश दिया है, उसका महत्त्व विश्व-विश्रुत है। सारांश, भगवान् श्रीकृष्ण 'मानवता' के विकास की चरमावस्था के प्रतीक हैं। इसी से उन्हें ईश्वर का पूर्णावतार—अंशावतार नहीं—कहा जाता है। उनमें 'मानव-धर्म' पूर्णता को प्राप्त है। इसी 'पूर्णता' के कारण 'कृष्णस्तु भगवान् स्वयम्' कहा गया है। उस पूर्ण एवं आदर्श 'मानव' को मानव-समाज की शतशः प्रणामांजलि अर्पित है।

['मानव-धर्म', : सितम्बर, १९४५ में प्रकाशित]

४३. संस्कृत-साहित्य में सहयोग

सहयोग शब्द का अर्थ मिलकर काम करना है। मानव-समाज का सहयोग से घनिष्ठ सम्बन्ध है, क्योंकि सहयोग की भित्ति पर समाज की स्थापना की गई है और समाज पूर्ण-तया सहयोग पर अवलम्बित है। यदि सहयोग न हो तो समाज कैसा? समाज और सहयोग के इस मौलिक सम्बन्ध को संस्कृत के वैयाकरण भलीभाँति समझते थे। इसी से उन्होंने मनुष्यों और पशुओं के समाज को भिन्न-भिन्न नाम दिये हैं। "समाजा मनुष्याणाम् समजः पशूनाम्" : मनुष्य संकल्पपूर्वक सहयोग के साथ रहता है, इसी से उसके संघ को 'समाज' नाम दिया है। पशुओं में, चाहे क्षणिक तौर से प्रातिभिक सहयोग कभी-कभी दिख जाय, किन्तु संकल्पपूर्वक सहयोग नहीं देखा जाता; इसी से पशुओं के संघ को 'समाज' न कहकर 'समज' नाम संस्कृत-वैयाकरणों ने दिया है। इस प्रकार मनुष्य-संघ और पशुसंघ को समाज और समज—ये भिन्न-भिन्न नाम दिये जाने से स्पष्ट है कि समाज में सहयोग का विशिष्ट स्थान है और बिना सहयोग के समाज की कल्पना नहीं की जा सकती। यही कारण है कि प्राचीन काल से भारतीय-साहित्य में सहयोग की महिमा गाई गई है। ऋग्वेद में जो न केवल भारतवर्ष का अपितु समस्त विश्व का महत्वपूर्ण प्राचीनतम ग्रन्थ है, परस्पर सहयोग के लिये प्रार्थना की गई है:

संगच्छध्वं सं वदध्वं सं वो मनांसि जानताम्।
देवा भागं यथा पूर्वे संजानाना उपासते॥
समानी व आकूतिः समाना हृदयानि वः।
समानवस्तु वो मनो यथा वः सुसहासति॥

अर्थात् हे मानव गण! तुम लोग सहयोग से रहो; मिलकर चलो; मिलकर बोलो; मिलकर सोचो। पूर्वकाल में देवगण सहयोगपूर्वक कार्य कर उन्नति को पहुंचे हैं। तुम्हारी इच्छायें, तुम्हारे मनोरथ, तुम्हारे हार्दिक अभिप्राय, सहयोग की भावना से, ओतप्रोत और समान हों और तुम्हें सदैव परस्पर-सहयोग का बल प्राप्त हो। अथर्ववेद में राष्ट्र की उन्नति के लिये सहयोग पर अनेक बार जोर दिया गया है। उसके तृतीय काण्ड, चतुर्थ सूक्त में प्रजा द्वारा राजा के चुनाव का वर्णन आया है। उस सूक्त के अन्त में ऋषि कहता है:

पथ्या रेवतीर्बहुधा विरूपाः सर्वाः संगत्य वरीयस्ते अक्रन्।
तास्त्वा सर्वाः संविदाना ह्वयन्तु दशमीमुग्रः सुमना वशेह॥

अर्थात् हे राजन्! ये प्रजायें समृद्ध और स्वहित जानती हैं। इनमें अनेक विभिन्न-तायें हैं, तो भी सहयोग की भावना से प्रेरित होकर ये यहाँ एकत्रित हुई हैं और सबों ने मिलकर तुम्हें राजा चुना है और इस प्रकार अपना और तुम्हारा—दोनों का कल्याण किया है। इनमें सहयोग सर्वदा बना रहे और ये सब मिलकर तुम्हें पुकारें और शुभ आश्रय प्राप्त करें। उसी काण्ड में आठवाँ सूक्त 'राष्ट्र धारण' पर रचा गया है:

सं वो मनांसि संब्रता समाकूतीर्नमामसि।
अमी ये विब्रता स्थ न तान्वः सं नमयामसि।।

अर्थात् समस्त राष्ट्र के सहयोगपूर्ण मन, अभिलाषाओं और अभिप्रायों को नमस्कार। जो लोग सहयोग की भावना को छोड़कर राष्ट्रहित के विरुद्ध कार्य करते हैं, उन्हें हम नीचा दिखाने की घोषणा करते हैं। इसी प्रकार राष्ट्रदेवता का वर्णन करता हुआ कवि कहता है:

अहमेव वात इव प्रवामि आरभमाणा भुवनानि विश्वा।
परो दिवा पर एना पृथिव्या एतावती महिम्ना सं बभूव।।

अर्थात् राष्ट्रदेवता समस्त राष्ट्र में सर्वगामी वायु के समान व्याप्त है। आकाश से लेकर पृथ्वी तक यह समस्त राष्ट्र, सहयोग की महिमा के कारण समृद्ध हुआ है।

वैदिक-साहित्य के समान जैन और बौद्ध-साहित्य में भी सहयोग का माहात्म्य स्वीकार किया गया है। जैनियों की समाज रचना चतुर्विध संघ की भित्ति पर आधारित है। करुणा के साथ-साथ मैत्री पर भी जोर दिया गया है। जैन-धर्म के मूल तत्वों में 'परस्परोपग्रहो जीवानाम्, अर्थात् प्राणियों में परस्पर सहायता एक प्रधान तत्व है। हिन्दू-धर्म की चतुर्वर्ण व्यवस्था में मनुष्य के मुख, बाहु, जाँघ और पैर की उपमा देकर इसी सत्य की पुष्टि की गई है। क्योंकि शरीर के इन विभिन्न अवयवों में सहयोग न होने पर, शरीरी मानव समाज की वही दुरवस्था होगी, जो अपने मूर्ख और असहयोगी शिष्यों के कारण उन गुरुजी की हुई थी, जिनके दाहिने और बायें पैर को शिष्यों ने आपस में बाँट कर एक दूसरे के पैर को निर्घृणतापूर्वक पीटा था। चारों वर्णों में परस्पर सहयोग होने पर ही, समाज-रथ सुचारु रूप से उन्नति के मार्ग पर आगे बढ़ सकेगा। इसी प्रकार बुद्ध-धर्म में बुद्ध और धर्म के साथ-साथ संघ के प्रति शरणागति आवश्यक मानी गई है। बौद्ध लोग प्रतिदिन प्रतिज्ञा करते हैं: बुद्धं सरणं गच्छामि, धम्मं सरणं गच्छामि, संघं सरणं गच्छामि। संघ के प्रति बौद्धों की इस विशेष निष्ठा का कारण सहयोग की महत्ता। है। धम्मपद बौद्धों की मनुस्मृति है। उसमें कहा है कि:

सुप्पबुद्धं पबुज्झन्ति सदा गोतमसावका।
येसं दिवाच स्तोच निच्चं संघगता सति।।

अर्थात् जब तक गौतम बुद्ध के उपासक दिनरात सदैव संघ-संस्था की सहयोग-भावना

को मानते रहेंगे, तब तक सोते-जागते उनकी सर्वतोमुखी उन्नति होती रहेगी।...बौद्ध-साहित्य में जातक कथाओं का स्थान महत्वपूर्ण है। जातक में यह कथा आई है कि एक गाँव के लोग आपस में लड़-झगड़कर कष्टमय जीवन बिता रहे थे। उनकी दयनीय दशा देखकर बोधिसत्व ने उन्हें सहयोगपूर्वक रहने का उपदेश दिया। जिसके फलस्वरूप वे मिलकर रहने लगे। उन्होंने मिलकर गाँव की सड़क को सुधारा, जो बरसात में कीचड़ के कारण चलने लायक नहीं रहती थी। उनमें से प्रत्येक ने गाँव की सफाई में सहयोग दिया। तब उनका. जीवन सुखमय हो गया। एक दूसरे जातक में कहा गया है कि बनारस के एक जंगल में सूकरों ने अपने को बाघ से बचाने के लिए आपस में मिलकर पद्मव्यूह की रचना की और तब बाघ का ऐसा मुका-बला किया कि बाघ को कहना पड़ा :

इमे सुदं यन्ति दिसोदिसं पुरे भयद्दिता लेणगवेसिनो पुथू।
ते दानि संग्गम्म रसन्ति एकतो यत्थट्ठिता दुप्पसहज्ज मे मया॥

अर्थात् पहले ये सूकर डर के मारे अपनी-अपनी गुफाओं को खोजते हुये जिस-तिस दिशा में भाग जाते थे। अब एक जगह इकट्ठे होकर आवाज लगाते हैं। आज मेरे लिये इनका मर्दन करना दुष्कर है।...यह है सहयोगपूर्वक किये गये कार्य की सफलता। तभी तो गुरु गोविन्दसिंह ने कहा था 'पंछिहि लै मैं बाज लड़ाऊँ।" बौद्ध-साहित्य के प्रसिद्ध ग्रन्थ दीघ-निकाय में गौतम बुद्ध अपने प्रिय शिष्य आनन्द से कहते हैं कि :

"यावकीवच आनन्दवज्जी समग्गा संनिपतिस्सन्ति, समग्गा वुठ्ठहिसन्ति, वज्जी करणीयानि करिस्सन्ति, बुद्धि येव आनन्द वज्जीनं पातिकङ्खानो परिहानि।"

अर्थात् हे आनन्द! जब तक वृज्जि प्रजातंत्र की यह जनता आपस में सहयोग से एक साथ उठती, बैठती और कर्तव्यपालन करती है; तब तक हे आनन्द! तुम यह निश्चय मानों, इनकी वृद्धि होती रहेगी और इनके मनोरथ सदैव सफल होंगे। इस प्रकार हम देखते हैं कि वैदिक और बौद्ध-साहित्य में सहयोग का गुणगौरव किया गया है। रामायण और महाभारत, हमारे देश के सांस्कृतिक इतिहास की अपूर्व निधि हैं। उनमें स्थान-स्थान पर सहयोग की महिमा बताई गई है। इसी प्रकार कालिदास, माघ आदि महाकवियों के ग्रन्थों में सहयोग के महत्व की चर्चा है। संस्कृत-साहित्य में पंचतंत्र का प्रमुख स्थान है। इसकी कहानियों ने अतिप्राचीन काल से केवल भारत की ही नहीं, अपितु योरोप की समस्त प्रमुख भाषाओं के कथा-साहित्य में स्थान पाया है। इसी सर्वश्रुत पंचतंत्र के पाँच प्रकरणों में एक प्रकरण मित्रसंप्राप्ति है, जिसमें सहयोग के द्वारा कार्य की सफलता को दिखाने के लिये एक मनोरम कहानी दी गई है :

असाधना वित्तहीना बुद्धिमन्तः सुहृत्तमाः।
साधयन्त्याशु कार्याणि काककूर्ममृगा खुवन्॥

कौआ, कछुआ, हिरण और चूहा—ये चार मित्र थे। यद्यपि वे साधनविहीन और निःसहाय थे, किन्तु उनमें परस्पर सौहार्द्र था। उन्होंने सहयोग की भावना से काम किया। इसी

से वे अपने अभीप्सित कार्य में सफल हुये।...एक बार हजारों कबूतरों का झुंड एक बहेलिए के जाल में फँस गया था, किन्तु अपने सरदार के कहने पर सब कबूतरों ने एक साथ, एक समय उड़ना प्रारम्भ किया और जाल को आकाश में उड़ा ले गये और एक निरापद स्थान में उतर कर अपनी जान बचाई। जब वे कबूतर जाल को उड़ा ले जा रहे थे, तब बहेलिये ने सोचा :

संहतास्तु हरन्त्येते मम जालं विहंगमाः।
यदा तु विवदिष्यन्ति वशमेष्यन्ति ते तदा॥

अर्थात् अभी इन कबूतरों में परस्पर सहयोग है, इसी से ये जाल को उठाये जा रहे हैं, किन्तु जब इनमें विवाद और मतभेद उत्पन्न होगा, तब तो ये मेरे वश में आयेंगे। किन्तु बहेलिये की यह आशा दुराशा ही रही। 'मित्र प्राप्ति' प्रकरण के अन्त में कवि कहता है कि :

तिरश्चामपि यत्रेदृक् संगतं लोकसंमतम्।
मर्त्येषु यदि करत्तत्र विस्मयो ज्ञानशालिषु॥

अर्थात् पशु-पक्षियों में भी परस्पर-सहयोग सफलता का कारण बनता है। यदि कहीं विवेकी मानव, सहयोग को अपना कर सफल बने, तो इसमें क्या आश्चर्य।...वही कवि आगे चलकर कहता है कि :

न वंशमार्गक्रमलक्षणं गुणं निरीक्षिते नैव वपुर्नचागमम्।
य एव शूरः सुसहायवान्नरस्तमेव लक्ष्मीश्चपलापि सेवते॥

अर्थात् उत्तम वंश में जन्म, शरीर-स्वास्थ्य और शास्त्रज्ञान के कारण लक्ष्मी आकृष्ट नहीं होतीं। वह साथी मित्रों के सहयोग से सम्पन्न वीर पुरुष को वरती है।...उद्भट सागर सुभाषितों का अमूल्य संग्रह है। उसके प्रथम प्रवाह में कहा है :

गुणैः सर्वज्ञ कल्पोऽपि सीदत्येको निराश्रयः।
अनर्घमपि माणिक्यं हेमाश्रयमपेक्षते॥

चाहे मनुष्य अपने गुण के कारण सर्वज्ञ ही क्यों न बन जाय, मित्रों के सहयोग के बिना वह दुखी ही रहेगा। जैसे मणि कितना भी अनमोल क्यों न हो, सुन्दर आभूषण बनाने के लिये उसे सुवर्ण के सहयोग की अपेक्षा करनी ही पड़ती है।...उसी ग्रन्थ के द्वितीय प्रवाह में कहा है कि :

ज्ञानंवर्द्धयति श्रियं वितनुते वैदग्ध्यमामुञ्चति।
श्रेयः पल्लवयत्यघानि दलयत्युन्मीलयत्युन्नतिम्॥
बुद्धि संपरिशोधयत्युपचिनोत्युच्चैः कलाकौशलं।
किं किं नारभते हरेरिव कथा मित्रैः सहायैर्युतिः॥

सहयोग से अनेक लाभ हैं। उससे ज्ञान बढ़ता है, निपुणता प्राप्त होती है। कल्याण मिलता है। दुःख दूर होते हैं। उन्नति होती है। बुद्धि की परख होती है, कलाओं में कौशल्य प्राप्त होता है। कहाँ तक कहाँ जाय, संक्षेप में हरि-कथा-कीर्तन के समान, सहायक मित्रों का सहयोग क्या नहीं कर सकता है?

अब श्लेष के आधार पर रचे गये एक उत्तम सुभाषित की छटा देखिये:

सद्वंशजातं गुणकोटि नम्रं धनुः कथं क्षत्रियवामहस्ते।
शरः प्राणहरोऽप्यसव्ये सत्पक्ष योगादधर्मो गरीयान्॥

अच्छे बाँस का बना और सुन्दर डोरी से नम्र भी धनुष, योद्धा के बायें हाथ में रक्खा जाता है; किन्तु बाण को, जो इतना दुष्ट है कि छूटते ही तत्काल प्राण हर लेता है, योद्धा के दाहिने हाथ का गौरव मिलता है, क्यों? यह अन्याय कैसे? कवि उत्तर देता है कि बाण को अच्छे पंख का सहयोग प्राप्त है, इसी से. . . । कवि का दूसरा अभिप्रेत अर्थ यह है कि उच्चवंश और नम्रतादि गुणों से वह गौरव नहीं प्राप्त हो सकता, जो अच्छे सहयोगियों की सहायता से मिलता है। इस श्लोक में वंश, गुण, सत्पक्ष, दक्षिण और वाम—इन शब्दों में श्लेष होने से दो अर्थ का चमत्कार है।. . .सफलता के लिये बल की अपेक्षा सहयोग अधिक आवश्यक है। आगे के श्लोक में यही बात कही गई है:

अत्युच्चश्रृंगोपरि तुंगवृक्षात् काकोऽपि पक्वफलमालभते सपक्षः।
सिंहो वली द्विरदवर्यबलाधिकोऽपि सीदत्यहो तरुतले सहिपक्षहीनः॥

अर्थात् फल-प्राप्ति के लिये केवल बल पर्याप्त नहीं है, बल्कि साथियों का सहयोग चाहिये। सपक्ष याने पंख सहित होने से कौआ भी ऊँचे से ऊँचे फल को पाता है और गजराज से भी अधिक बली सिंह, पक्षहीन होने के कारण, वृक्ष के नीचे ही रहकर फल की ओर ताकता रहता है। इस श्लोक में 'पक्ष' और 'फल' शब्द में श्लेष बड़ा मनोरम है। महाभारत का श्लोक है .

संहतिः श्रेयसी राजन् विगुणेष्वपि बन्धुषु।
तुषैरपि परिभ्रष्टा न पुरोहन्ति तण्डलाः॥

अर्थात् सहयोग प्राप्त करने में छोटे-बड़े का विचार नहीं करना चाहिए। यदि चावल के दाने, अपने छिलके से अलग कर दिये जाते हैं, तो उनमें फिर उगने की शक्ति नहीं रहती। उगने की शक्ति प्रदान करने में छिलके का सहयोग आवश्यक है।. . .एक दूसरा कवि कहता है:

अप्लानामपि वस्तूनां संहतिः कार्यसाधिका।
वृणैर्गुणत्वमापन्नैर्बध्यन्ते मत्तदन्तिनः॥

अर्थात् कार्य साधने में छोटे साथियों का भी सहयोग समान रूप से सहायक है।

पटसन या जूट के छोटे-छोटे रेशों से बनी रस्सी, बड़े-से-बड़े हाथी को बाँध सकती है। कवि कहता है :

क्षुद्राणामपि साहाय्यमासाद्य लभते श्रियम्।
लंकेश्वर पदं रामो विजिग्ये कपि संगतिः।।

अर्थात् इतिहास साक्षी है कि छोटों का भी सहयोग विफल नहीं जाता, बल्कि सफलता-प्राप्ति में सहायता करता है। श्री रामचन्द्रजी ने परमप्रतापी रावण को वानर सेना के सहयोग से हराया था। एक दूसरा सुभाषित है :

कुरुते कार्यमच्छिद्रं तृणानामपि संहतिः।
तालच्छत्तिकयादित्य सप्रतापोऽपि वार्यते।।

अर्थात् छोटी-से-छोटी वस्तुओं के सहयोग से बड़े-से-बड़ा कार्य हो सकता है। ताल के पत्तों से बना छाता सूर्य भगवान की प्रखर धूप से कितनी रक्षा करता है।...इसी सम्बन्ध में महाकवि माघ ने कहा है कि :

बृहत्सहायः कार्यान्तं क्षोदीयानपि गच्छति।
सम्भूयाम्भोधिमभ्येति महानद्या नगापगा।।

छोटे-से-छोटा भी बड़ों के सहयोग को पाकर अपना मतलब निकाल लेता है। पहाड़ की एक छोटी-सी भी नदी, बड़ी नदियों से मिलकर समुद्र तक पहुँच जाती है।...एक दूसरे कवि की सूझ देखिये :

बह्वीं प्रतिष्ठामाप्नोति पंचभिः सेवितो नरः।
उत्तमाङ्गं शिरः प्रोक्तं पञ्चेन्द्रिय समन्वितम्।।

कहा है—सात-पाँच की लाठी, एक जने का बोझ। इसी प्रकार पाँच-सात की सहायता से उत्तमांग प्रतिष्ठा प्राप्त की जा सकती है। तभी तो पाँच इन्द्रियों से युक्त सिर, शरीर का उत्तमांग कहाता है। एक दूसरा सुभाषित है :

सर्वत्र साहाय्यमपेक्षणीयंतदन्तरा क्वापि न सिद्धिरिष्टा।
सृष्टिर्हिसर्वा परमेश्वरस्य विजृम्भतेऽन्योन्य समष्टिमूला।।

अर्थात् हे मानवो! सदैव सहयोग की अपेक्षा करो। उसके बिना सफलता मिलना असंभव है। परमपिता जगदीश्वर की यह चराचर सृष्टि भी परस्पर समष्टि के आधार पर ही तो चल रही है; क्योंकि पृथ्वी, जल, तेज, वायु और आकाश—इन पाँच महाभूतों के पंचीकरण पर ही तो सृष्टि की रचना हुई है।

अन्त में सहयोग की महत्ता पर ऋग्वेद का मंत्र सुनिये, जिसका अर्थ है : 'हम सब सहयोग

से परस्पर की रक्षा करें, सहयोग से आनन्द भोगें एवं महत्वपूर्ण कार्य करें। हमारी विद्या और ज्ञानार्जन तेजस्वी हो। हम सब कभी भी आपस में द्वेष न करें और सदैव सहयोग से रहें। वैदिक मंत्र यह है :

सह नाववतु सह नौ भुनक्तु सहवीर्यं करवावहै।
तेजस्वि नावधीतमस्तु मा विद्विषावहै॥

कौटिल्य के अर्थशास्त्र में कहा है कि :

"स्वामीच सम्पन्नः स्वसम्पन्नः प्रकृतीः सम्पादयति। स्वयं यच्छीलस्तच्छीलाः प्रकृतयो भवन्ति। उत्थाने प्रमादे च तादायत्त त्वाम्। तत्कूटस्थानीयो हि स्वामी।"

अर्थात् राजा और प्रजा में सहयोग एक दूसरे के सहयोग पर अवलम्बित है। जैसा राजा देगा, वैसा ही सहयोग वह पायेगा। इस प्रकार से राष्ट्ररक्षा के लिये राजा-प्रजा में सहयोग की उपादेयता बताई है, साथ ही शत्रुराष्ट्र को पराजित करने के लिये वहाँ सहयोग भावना को खण्डित करना भी एक अचूक उपाय कहा गया है।

शुक्रनीति में स्पष्ट कहा है :

प्रभुः स्वातंत्र्यमापन्नो ह्यनर्थायैव कल्पते।
भिन्नराष्ट्रो भवेत्सद्यो भिन्नप्रकृतिरेव च॥
पुरुषे पुरुषे भिन्नं दृश्यते बुद्धि वैभवम्।
प्रत्यक्षेण च सादृश्यैः साहसैश्च छलैर्बलैः॥
वैचित्र्यं व्यवहाराणामौन्नत्यं गुरुलाघवैः।
नहि तत्सकले ज्ञातुं नरेणैकेन शक्यते।
अतः सहायान् वरयेद्राजा राष्ट्रविवृद्धये।

अर्थात् जब राजा प्रजा के सहयोग की अपेक्षा नहीं करता, या प्रजा राजा को सहयोग नहीं देती, तब राष्ट्र का विनाश निश्चित है। राज्य में सभी समान रूप से विद्वान् और अनुभवी नहीं होते : 'मुण्डे मुण्डे मतिर्भिन्ना।' जनता में विभिन्न प्रकार के छलबल की करामात और उपाय योजना की प्रतिभा रहती है। एक के लिये उन सबों का जानना या समझ लेना संभव नहीं है। अतः राष्ट्र के नायक का कर्तव्य है कि वह राष्ट्रकल्याण के लिये प्रजा के सभी अंगों का सहयोग प्राप्त करने का प्रयत्न करे।

[आकाशवाणी-वार्ता : २१ दिसम्बर, १९५०]

४४. 'हिन्दू' शब्द का वास्तविक अर्थ

'हिन्दू' शब्द एक भौगोलिक नाम है। यह 'सिन्धु' (संस्कृत) शब्द का फारसी रूप है। भारतवर्ष की पश्चिमीय सीमा पर 'सिन्धु' नामक प्रसिद्ध नद है। उसके पूर्व की ओर विस्तृत भूमिखण्ड के निवासियों को संस्कृत में सिन्धुपारीय नाम से संज्ञा दी गई थी। गंगापारी, यमुनापारी, सरयूपारी आदि शब्दों की भाँति सिन्धुपारी या सिन्धुपारीय शब्द भी भौगोलिक अर्थ रखता है। व्यवहार की परम्परा के कारण गंगापारी या सरयूपारी शब्द गंगा या सरयू के उत्तर में रहने वालों के लिए एवं यमुनापारी शब्द यमुना के दक्षिण में रहनेवालों के लिए अभी भी प्रयुक्त होता है। एवमेव रूढ़ि के कारण सिन्धु के पूर्व में रहने वालों के लिए ही सिन्धुपारी शब्द का प्रयोग होता था। 'सिन्धु के पश्चिम में रहने वालों" के अर्थ में इस शब्द का व्यवहार रूढ़ि नहीं था। इसका कारण प्रयोग करनेवालों का दृष्टिकोण और उस दृष्टिकोण का ऐतिहासिक परम्परा में अधिक प्रचलन था। कहने का तात्पर्य यह है कि प्राचीन काल में सिन्धु नद के पूर्व में स्थित विशाल भूखण्ड के निवासियों को 'सिन्धुपारीय' संज्ञा दी गई थी। उसी शब्द का संक्षिप्त रूप 'सिन्धु' शब्द है।

भाषा-विज्ञान के नियमों के अनुसार संस्कृत शब्दों का 'स', फारसी (ईरानियन) भाषा में 'ह' बन जाता है, जैसे 'सोम' का होम, 'सप्ताह' का 'हफ्ता' आदि। उसी प्रकार से 'सिन्धु' शब्द का फारसी भाषा में रूपान्तर 'हिन्दु' शब्द में हुआ। इस प्रकार भारतवर्ष के निवासी 'हिन्दू' कहलाने लगे। कालान्तर में धर्म-विद्वेष के कारण 'हिन्दू' शब्द का प्रयोग मुसलमान ग्रन्थकार निन्दात्मक अर्थ में करने लगे, यह दूसरी बात है। इतिहास में ऐसे अनेक उदाहरण मिलते हैं, जहाँ विजित जाति का नाम-वाची शब्द, विजेताओं द्वारा निन्दात्मक अर्थ में प्रयुक्त किया गया है। दैत्य शब्द को ही लीजिये। दिति के वंशज दैत्य, अदिति के वंशज आदित्यों (देवों) के शत्रु थे। अतः आगे चलकर भारतीय-वाङमय में दैत्य शब्द कुत्सितार्थ बना दिया गया। राक्षस, पिशाच शब्द भी मूल में जातिवाची थे। संस्कृत के दस्यु (डाकू) शब्द का समवर्ती 'दह्यु' शब्द ईरानी भाषा में कुत्सित अर्थ वाला नहीं है। भारतीय आर्यों ने द्वेष के कारण दस्यु शब्द का अर्थ बिगाड़ दिया है। इसी प्रकार विजेता मुसलमानों ने 'हिन्दू' शब्द का प्रयोग कुत्सि-तार्थ में किया हो तो कोई आश्चर्य की बात नहीं है। क्योंकि जाति संघर्ष के साथ विश्व के इतिहास में ऐसा हुआ ही करता है। आश्चर्य तो तब होना चाहिए, जब विजित जाति इसके कारण अपने प्राचीन नाम को छोड़ दे और स्वयं उस नाम से अपने को संबोधित करना न चाहे। अस्तु, वर्तमान 'हिन्दू' शब्द, संस्कृत भाषा के 'सिन्धु' (सिन्धुपारीण) शब्द का रूपान्तर

मात्र है। साथ ही यह शब्द उस प्राचीन ऐतिहासिक स्मृति का प्रतीक है, जब प्रागैतिहासिक काल में भारतीय आर्य काल और ईरानी आर्य परस्पर सम्पर्क में आये थे। हिन्दुओं के ऋग्वेद और ईरानियों (भारतीय पारसी) के आवेस्ता में, भाषा और भाव—दोनों की दृष्टि से, परस्पर सादृश्य उसी ऐतिहासिक सम्पर्क का साक्षी है। 'सिन्घु' शब्द भारतवर्ष के निवासियों के लिये तो प्रयुक्त होता ही था, साथ ही लक्षण वृत्ति से भारत की अपूर्ण शिल्पकला की वस्तु के लिए भी प्रयुक्त होता था। इजिप्त के राजाओं के सुरक्षित शवों पर लपेटे गये कोमल तन्तुवाले भारतीय कपड़ों को भी 'हिन्द' नाम दिया गया था। कहने का तात्पर्य यह है कि इस देश की अनेक गौरवपूर्ण वस्तुओं ने प्राचीन इतिहास में 'हिन्द' नाम पाया था। संख्या के अंकों को, जिन्हें अरबी अंक कहते हैं, किन्तु जो वास्तव में—जैसा कि भारतीय संविधान सभा ने कहा है—भारतीय अंकों के अन्तर-राष्ट्रीय रूप हैं, उन्हें अभी भी उर्दू में 'हिन्द-सा' कहा जाता है। उसी प्रकार इस देश के निवासी 'हिन्दु' कहलाते थे। 'भारतीय' शब्द की तरह 'हिन्दु' शब्द भी सम्पूर्ण देश के निवासियों की संज्ञा है; जैसे 'भारतीय' कहने से हिन्दू, सिक्ख, पारसी, मुसलमान सभी भारत भूमि निवासियों का बोध होता है। उसी प्रकार से 'हिन्दु' शब्द का भी व्यापक अर्थ है। हमारे देश के निवासियों की 'हिन्दु' संज्ञा उसी प्राचीन 'सिन्धुपारीण' नाम का समानार्थक प्रयोग है।

इस प्रकार हम देखते हैं कि 'भारतीय' और 'हिंदु'—ये दोनों शब्द—पर्यायवाची हैं। भेद केवल इतना ही है कि प्रथम शब्द—'भारतीय' तत्सम है और दूसरा शब्द—'हिंदु' तद्भव है। अधिक से अधिक यही कह सकते हैं कि यह तद्भव शब्द फ़ारसी (ईरानी) भाषा में रूपान्तरित होने से विदेश में घूमकर आया है और अन्य तद्भव शब्दों के समान सदैव स्वदेश ही में नहीं रहा। विदेश से घूमकर आये अनेक तद्भव शब्दों का उदाहरण दिया जा सकता है। सूर्य का पर्यायवाची 'मिहिर' शब्द—एक ऐसा ही उदाहरण है। संस्कृत का 'मित्र' शब्द जो पुल्लिग में सूर्य का पर्यायवाची है, ईरानी भाषा में 'मिस्र' हो गया। तुर्की, इजिप्त आदि सेमेटिक परिवार की भाषाओं में जाकर 'मिस्र' शब्द 'मिहिर' या 'मिहर' बन गया। बाद में जब भारत और अरब के ज्योतिर्विदों में ज्योतिषविद्या का आदान-प्रदान हुआ, तब वही 'मिहिर' शब्द उसी सूर्य अर्थ में पुनः भारत में आया। प्रसिद्ध ज्योतिषाचार्य 'वराह मिहिर' के नाम में उसी सम्पर्क की स्मृति आज तक बनी है। आज संस्कृत में एक ही शब्द के 'मित्र' और 'मिहिर' ये दोनों रूप सूर्य के अर्थ में प्रचलित हैं। ठीक उसी प्रकार 'सिंघु' और 'हिंदु' शब्द एक ही शब्द के दो रूप हैं। एवं 'मिहिर' और 'हिंदु' ये शब्द विदेशों से घूमकर आये तद्भव रूप हैं। 'मित्र' और 'मिहिर' के समान 'सिन्धु' और 'हिंदु' भी समानार्थक हैं। जिस प्रकार 'सिंघु' इस भौगोलिक नाम से एक विशिष्ट धर्मावलम्बी जाति का अर्थ अभिप्रेत नहीं हो सकता, उसी प्रकार 'हिंदु' शब्द भी एक 'विशिष्ट धर्मावलम्बी जाति' का बोधक नहीं है। वास्तव में 'भारतीय' शब्द के समान 'हिंदु' शब्द इस देश के सारे निवासियों का नाम है।

जब इस देश के निवासी 'हिंदु' हैं, तो देश 'हिन्दुस्तान', देश की संस्कृति 'हिन्दु संस्कृति' कही जा सकती है। नवीन दृष्टिकोण के मित्र इन 'नये' नामों को सुनकर नाक-भौं सिकोड़ेंगे,

किन्तु यह उनकी भूल है। जैसा कि पहिले कहा जा चुका है, 'हिन्दु' शब्द शुद्ध भौगोलिक शब्द है, इसमें साम्प्रदायिक अर्थ का लेश भी नहीं है। फ्रेंच, जर्मन, रशियन शब्द की तरह 'हिन्दु' शब्द भी राष्ट्र-नाम है, धर्म-नाम नहीं। 'हिन्दुस्तान' में विभिन्न जातियों का अस्तित्व सदैव रहा है। वर्ण, वंश, व्यवसाय, धर्म आदि में भेद के कारण भिन्न-भिन्न अगणित जातियों का उल्लेख वैदिक वाङ्मय में पाया जाता है। उन जातियों में आर्य, आर्येतर, आदिवासी, बाहर से आयी, संकर से उत्पन्न आदि सभी जातियों का समावेश है। 'हिन्दु' राष्ट्र में जातियों की विविधता— कोई नयी बात नहीं है। प्राचीन काल से लेकर आज तक आर्य, द्राविड़, नाग, आभीर, शक, हूण, गुर्जर, मंगोल, मुगल आदि अनेक जातियों ने हिन्दु-राष्ट्र में अपने को समाविष्ट किया है। यह एक ऐतिहासिक सत्य है। 'हिन्दु' शब्द के इस मौलिक और वास्तविक अर्थ को ध्यान में रखने से अर्थ का अनर्थ हो जाता है। अभी हाल ही में भारतीय संविधान-सभा में देश को Secular State (धर्मातीत राष्ट्र) घोषित किया गया है। इसके रहस्य और उपादेयता को समझने के लिये 'हिंदु' राष्ट्र की ऐतिहासिक परम्परा जानना आवश्यक है। इसके अज्ञान के कारण कई लोग देश को 'हिन्दुस्तान' और देश की संस्कृति को हिंदु-संस्कृति' कहने में साम्प्रदायिकता की गन्ध पाते हैं। किंतु यदि उपर्युक्त विवेचन ध्यान में रखकर विचार किया जाय तो हमारा देश 'हिन्दु-स्तान' शब्द से सम्बोधित किये जाने पर भी 'धर्मातीत' राष्ट्र बना रह सकता है। क्योंकि हमारे देश की परंपरा ही ऐसी रही है कि यहाँ विभिन्न धर्मावलम्बी बिना परस्पर विरोध के साथ रहते आये हैं। जिन देशों में धर्म-परिवर्तन की प्रथा है, वहाँ एक धर्म के लोग दूसरे धर्म के लोगों का पृथक् अस्तित्व नहीं देख सकते। वहां तो सब को 'एक धर्म' का बना कर ही शांति की आशा की जा सकती है, अन्यथा संघर्ष का अन्त नहीं होता। हमारे देश की दुनिया इस विषय में 'तीन लोक से न्यारी है।' यहाँ सभी धर्म—आस्तिक, नास्तिक, एकदेववादी, बहुदेववादी, अवतारवादी, अद्वैतवादी—अपने-अपने धर्म का उचित रूप से पालन करते हुये रह सकते हैं। इसके कारण राष्ट्र या देश की अखण्डता को कोई ठेस नहीं पहुँचती।

इन दिनों देश के नामकरण के सम्बन्ध में पर्याप्त चर्चा हुई है। कई लोगों ने 'आर्यावर्त' नाम सुझाया है; परन्तु अनेक कारणों से यह नाम सर्वसम्मत नहीं हो सकता। भाषा-विज्ञानी और वंश-विद्या-विशारदों के मतानुसार भारतीय ही नहीं, बल्कि ईरानी, ग्रीक, इटैलियन, जर्मन, फ्रेंच, रशियन, अंग्रेजी आदि अनेक आधुनिक जातियाँ अपने को 'आर्यवंश' की मानती हैं। जर्मन डिक्टेटर 'हिटलर' का आर्यवंशाभिमान और स्वस्तिक चिह्न धारण सभी को विदित है। 'फारस' देश के 'ईरान' नाम में, हिटलर की पदवी 'हेर' (Herr) में एवं अंग्रेजी शब्द 'सर' (Sir) में आर्य शब्द का रूप छिपा हुआ है। इन सभी जातियों को 'आर्यवंशी' मानने में गर्व होता है। इस स्थिति में केवल भारतवर्ष को ही 'आर्यावर्त' कहना उचित न होगा। दूसरा आक्षेप यह है कि हमारे देश में 'आर्यावर्त' शब्द का प्रयोग विंध्य और हिमालय के बीच के भाग के लिये प्राचीन काल में किया जाता था। उसमें 'दक्षिणापथ' सम्मिलित नहीं था। इसके अतिरिक्त 'आर्यावर्त' शब्द हमारे सामने प्रागैतिहासिक काल के आर्यों और अनार्यों के बीच महान संघर्ष को उपस्थित कर देता है, जिसकी विस्मरणीय स्मृति को

पुनः जगाना वांछनीय नहीं है। वैसे ही, दक्षिण के तामिल भाग से कभी-कभी 'द्राविडस्तान' की पुकार सुनाई दे जाती है। इसलिये "आर्यावर्त" नाम सर्वसम्मत नहीं हो सकता है। दूसरा शब्द 'भारतवर्ष' है, जिसका प्रयोग देश के लिये बहुत कुछ चल पड़ा है और जिसे संविधान-सभा भी शीघ्र स्वीकार कर लेगी, ऐसी आशा है। भारतवर्ष शब्द विख्यात सम्राट भरत का स्मारक होने के कारण ऐतिहासिक भी है और देश के प्राचीन गौरव का परिचायक है। किन्तु कोई यदि पूछ बैठे कि सम्राट् भरत के पहिले इस देश का क्या नाम था? तो क्या उत्तर दिया जायगा? भारतवर्ष नाम सम्राट् भरत के बाद दिया गया था। किन्तु उसके पूर्व तो कोई दूसरा ही नाम होना चाहिये। इस दृष्टि से 'भारतवर्ष' नाम अपेक्षाकृत प्राचीन नाम नहीं है। यदि हमारे देश का नाम 'हिन्दुस्थान' रखा जाय, तो ऊपर के आक्षेप नहीं उठते। क्योंकि यह नाम भौगोलिक होने के कारण उतना ही पुराना है, जितना सिन्धु नद। 'हिन्दुस्तान' शब्द आर्य-अनार्य के संघर्ष को नहीं उठाता और भौगोलिक होने के कारण अन्य देशवासी, आर्यावर्त के समान इसे अपना नहीं सकते। सुतरां सभी दृष्टियों से 'हिन्दुस्तान' नाम ग्राह्य है।

हमारे देश का नाम 'सिन्धु' या उसके तद्भव शब्द 'हिन्दु' को छोड़ नहीं सकता, क्योंकि उसके चारों ओर सिन्धु ही सिन्धु है। उत्तर पश्चिम में 'सिन्धु' (नद) और पश्चिम, दक्षिण और पूर्व में सिन्धु (समुद्र) लहराता है। संस्कृत भाषा में 'सिन्धु' का एक तीसरा अर्थ सामान्य 'नदी या नद' भी है। देश के उत्तर-पूर्व में बहने वाला 'ब्रह्मपुत्र' नद भी 'सिन्धु' है: उत्तर-पश्चिम का विशिष्ट नद 'सिन्धु' (Indus) और उत्तर-पूर्व का सामान्य नद 'सिन्धु' (ब्रह्मपुत्र)—ये दोनों महानद, देश के मुकुट रूप हिमालय के एक ही स्थान से निकलकर भिन्न दिशाओं में (पश्चिम और पूर्व में) बहते हुए अपनी आधी यात्रा के बाद दक्षिण की ओर झुकते हैं और देश के संपूर्ण स्थल भाग को घेरते हैं। उधर दक्षिण में अरब सागर (रत्नाकर) और बंगाल सागर (महोदधि) हैं (सिन्धु का अर्थ सागर भी है) पश्चिम और पूर्व के दोनों छोर पर सिन्धु और ब्रह्मपुत्र को अपने में मिलाते हैं। इस प्रकार से हमारा देश चारों ओर से सिन्धु-वलयीकृत है, अर्थात् सिन्धु चारों ओर से देश को घेरे हुए हैं। कंकण के पूर्वार्द्ध में सिन्धु और ब्रह्मपुत्र—ये नद (सिन्धु) और अपरार्ध में रत्नाकर और महोदधि ये दो समुद्र (सिन्धु) हैं। जिस प्रकार उत्तर में नगराज हिमालय से सिन्धु और ब्रह्मपुत्र नदों को जन्म मिला है, उसी प्रकार दक्षिण में रत्नाकर और महोदधि सागरों को भारतीय महासागर Indian Ocean से जन्म मिला है। जैसे उत्तर में पृथ्वी का मानदण्ड पर्वत राज हिमालय है, वैसे ही दक्षिण में अथाह जलराशिपूर्ण भारतीय महासागर है। अतएव चारों ओर से सिन्धु संवलित हमारे देश को 'सिन्धु' या उसके तद्भव 'हिन्दु' शब्द से अलग नहीं रखा जा सकता है। सारांश यह है कि अनेक जातिसंकुल, नाना धर्मावलम्बियों से अध्युषित, परमप्राचीन, आसिन्धु सिन्धुपर्यन्त व्याप्त हमारे देश का नाम 'हिन्दुस्थान' है, और यहाँ का प्रत्येक निवासी—चाहे वह जिस धर्म, जाति, या सम्प्रदाय का हो—हिन्दू है।

[जयहिंद, दिपावली अंक, संवत् २००६ में प्रकाशित]

४५. धर्म और दर्शन

भारतवर्ष बहुत पुराना देश है। प्रागैतिहासिक काल से लेकर आज तक आर्य, द्राविड़, नाग, आभीर, शक, हूण, गुर्जर, मंगोल, मुगल आदि अनेक जातियों का यहाँ विलीनीकरण हुआ है। भारतीय-संस्कृति में ये सब जातियाँ आत्मसात् कर ली गई हैं; साथ ही उन्होंने भी भारत की धार्मिक साधना को नया रूप दिया है। यह सुनकर आश्चर्य होगा कि अज्ञात काल की दुर्गापूजा, तीर्थयात्रा, तिलकमुद्रायें, सिन्दूरधारण, लिंगपूजा आदि प्रचलित प्रथायें, वैदिक काल के याग प्रधान श्रौतधर्म में, स्मृतिकाल के स्मृतिधर्म और पौराणिक काल के पौराणिक धर्म—इन सभी धर्मों का वर्तमान हिन्दू धर्म में समन्वय हो गया है। इसी से धर्म कार्य के आरंभ में आस्तिक हिन्दू अपने को, 'श्रुति-स्मृति-पुराणोक्त-फल-प्राप्ति-कामः' घोषित करता है। इन्द्र, विष्णु आदि ऋग्वेदकालीन देवताओं के साथ-साथ ब्रह्मा, शिव आदि उत्तरकालीन देव एवं राम, कृष्ण, गणेशं आदि पौराणिक देव, भैरव, काली, हनुमान आदि स्थानीय देव—सभी को ईश्वरीय शक्ति का प्रतीक मानकर आज उपासना की जाती है। शैव, वैष्णव, शाक्त आदि विशिष्ट संप्रदायों में भी पंचायतन पूजा देखी जाती है। वैदिक काल का कर्मकाण्ड, उपनिषत्काल का ज्ञानकाण्ड और मध्ययुग का भक्ति-काण्ड—इन सब की समय पर परिस्थिति के अनुसार क्रम से प्रधानता रही, किन्तु बाद में इन सबका सामंजस्य होकर ज्ञानकर्म कर्मसंवलित भक्तिमार्ग में पर्यवसान हुआ है। एवमेव तत्काल प्रचलित धार्मिक प्रथाओं से विद्रोह कर प्रतिक्रिया स्वरूप उठनेवाले बौद्ध, जैन आदि अनीश्वरवादी संप्रदाय भी विशालोदर भारतीय धर्म में समा गये हैं। भगवान् बुद्ध को हिन्दुओं के दशावतारों में अन्तर्भूत कर लेने से बौद्धों की विशिष्टता ही जाती रही। जैन धर्म के प्रचलित व्यावहारिक रूप में जैसे मन्दिर-दर्शन, मूर्तिपूजा, व्रत, उपवास, तीर्थयात्रा, धार्मिक संस्कार आदि में हिन्दू और जैन का भेद लुप्तप्राय हो गया है। रहा कुछ मौलिक सिद्धान्तों का भेद, सो तो रह सकता है। क्योंकि विचारक्षेत्र में पूर्ण स्वातंत्र्य को भारतीय परंपरा ने कभी रोका ही नहीं। अद्वैत, विशिष्टाद्वैत, द्वैत, द्वैताद्वैत आदि सांप्रदायिक सिद्धान्तों के समान बौद्ध और जैन सिद्धान्त भी भारतीय धर्म-परम्परा में निभ जाते हैं। भारतीय इतिहास साक्षी है कि इस बूढ़े देश के दीर्घकालीन इतिहास में ऐसे संघर्ष के कठिन प्रसंग आये थे; किन्तु समझौता और समन्वय करने की भारतीय प्रतिभा ने उन पर विजय पाई है। भारतीय परंपरा में व्यक्ति के लिये धर्म का परि-वर्तन वर्ज्य है, किन्तु समष्टिरूप से धर्म का विकास और रूपान्तर सदैव होता आया है। विकास-शीलता की इस प्रवृत्ति ने भारतीय धर्म को सब धर्मों से अधिक परमत-सहिष्णु बनाया है।

अब प्रश्न उठता है कि यह कैसे संभव हुआ? नाना आचार-विचार और विश्वासों के इस विशाल जनसमूह को एक सूत्र में बाँधनेवाला और मानसिक विकास के विभिन्न स्तरों की जातियों में एकरूपता लानेवाला कौन-सा जादू है? इसका उत्तर यह है कि एक विशिष्ट दृष्टिकोण ...सदैव से भारतीय जीवन को प्रभावित करता रहा है, वह है कर्मवाद और पुनर्जन्म का सिद्धान्त। इसके अनुसार मनुष्य अपने कर्मों का फल भोगता है, इसके लिये दूसरों को दोष देना व्यर्थ है। इस सिद्धान्त ने भारतीय समाज-व्यवस्था को जो स्थिरता और व्यवस्थितता प्रदान की है, वह संसार में अन्यत्र नहीं दिखती। समाज एक विराट् पुरुष है। ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य, शूद्र उसके विभिन्न अंग हैं। समाज पुरुष के सुखी जीवन के लिये सभी अंगों का स्वस्थ होना आवश्यक है। शरीर के अंगों में ऊँच-नीच की कल्पना व्यर्थ है। समष्टि भारतीय जीवन की इस सजीव कल्पना ने कर्मवाद के अनुपम सिद्धान्त का आश्रय लेकर प्रत्येक निवासी को आत्मसंतुष्ट और स्वार्थनिरपेक्ष रहना सिखाया है। अन्य देशों में उच्चवर्ग के प्रति, तथाकथित नीच वर्ग में प्रतिस्पर्धा, ईर्ष्या और विद्रोह की भावना जागरूक है। किन्तु भारत में इसका अपेक्षाकृत अभाव है। यहाँ ब्राह्मण और चाण्डाल—दोनों अपने-अपने कर्म की दुहाई देते हैं। प्रत्येक व्यक्ति स्वयं का उत्तरदायी है। वह शुभ कर्म करके भविष्य में अपने को उन्नत कर सकता है। किन्तु पूर्व कर्मों से निर्णीत होने के कारण उसे वर्तमान तो भोगना ही पड़ेगा। समष्टि जीवन का व्यष्टि-जीवन से और समाज-कल्याण का व्यक्ति-कल्याण से इतना सुन्दर समन्वय संसार में अन्यत्र मिलना असंभव है। इस स्वकर्तव्य पालन की भावना में निष्कामकर्म और अनासक्तियोग का पुट देकर गीता ने भारतीय वर्ण-व्यवस्था को और भी परिष्कृत कर दिया है। फलप्राप्ति की बुद्धि से नहीं, केवल कर्तव्यबुद्धि से स्वकर्म करना एक ऐसा आदर्श मार्ग है, जिसमें अनैतिकता और दुराचार संभव ही नहीं है। क्योंकि फलप्राप्ति की ओर अधिक ध्यान देने से ही मानव, निषिद्ध साधनों का आश्रय लेता है। साध्य ही नहीं, साधन भी शुद्ध होना चाहिये ...यह हमारी भारतीय परम्परा End justifies the means की रोमन परम्परा से कहीं अधिक उदात्त है।

भारतीय धर्म का स्वरूप व्यापक है। धर्म, अर्थ, काम, मोक्ष इन चार पुरुषार्थों में धर्म को प्रमुख स्थान दिया गया है। महर्षि व्यासजी कहते हैं कि 'धर्म साधना से अर्थ और काम की साधना में सहायता मिलती है।' अतः सर्वप्रथम धर्म को साधना चाहिये। भारतवर्ष में धर्म की भूमिका काफी ऊँची बाँधी गई है। महाभारत में कहा गया है कि जो धर्म अविरोधी है, वही वास्तविक धर्म है। जो धर्म दूसरे को बाधित करता है, वह धर्म नहीं, कुधर्म है। मानव को पशुता के स्तर से ऊपर उठाकर मानव बनाना ही सच्चा धर्म है। भारतीय धर्म इस प्रकार से वास्तव में मानवधर्म या विश्वधर्म है। क्षुद्रस्वार्थ और अहमहमिका से ऊपर उठाकर सत्य और न्याय की प्रतिष्ठा पर मानव को पहुँचाना भारतीय धर्म का उदात्त स्वरूप है। कबीर आदि मध्ययुगीन सन्त और रामकृष्ण परमहंस आदि आधुनिक युग के महर्षियों ने भारतीय धर्म के इसी उदात्त स्वरूप का प्रतिपादन किया है। समस्त प्राणिवर्ग के प्रति मैत्री और करुणा का सन्देश देनेवाले भगवान् बुद्ध, विश्वमैत्री की भावना का प्रसार करनेवाले कवीन्द्र रवीन्द्र, सत्य

और अहिंसा की वेदी पर बलिदान हो जानेवाले महात्मा गांधी—ये भारतीय मनीषी हमारी धर्मपरम्परा के अमर मार्गप्रदशक हैं।

उत्तरार्ध में हमें भारतीय दर्शन की चर्चा करनी है। भारतीय दर्शन-शास्त्र इतना विशाल, विविध और गहन है कि उसका विवेचन यहाँ असंभव है। अतः हम केवल उसकी स्थूल रूप-रेखा ही प्रस्तुत करते हैं। भारत में दर्शन और धर्म का घनिष्ठ सम्बन्ध है। दर्शन-शास्त्र के आध्यात्मिक तत्वों पर ही भारतीय धर्म की प्रतिष्ठा है। दर्शन-शास्त्र तत्वचिन्तकों की केवल कल्पना न होकर हमारे व्यावहारिक जीवन पर अमिट प्रभाव डालता है। प्लेटो ने दर्शन का उद्गम आश्चर्य और कौतुक में माना है। किन्तु भारत में दर्शन का उद्गम दुःख की व्याख्या और उसके निराकरण के साधनों की विवेचना में है। इसी से भारतीय जीवन पर दर्शन का व्यापक प्रभाव दिखाई पड़ता है, और यहाँ दर्शन का इतना विविध और गंभीर अध्ययन किया गया है। संसार के प्राचीनतम ग्रन्थ ऋग्वेद में ही भारतीय दार्शनिक चिन्तन का प्रारंभ दृष्टि-गोचर होता है। पुरुषसूक्त और नासदीय-सूक्त में सृष्टि के कर्ता और उपादानों की मनोरम व्याख्या मिलती है। ब्राह्मणकाल में सृष्टि के कर्ता और तत्वों की चर्चा यज्ञकर्म की एक अंग थी। आगे चलकर उपनिषत्काल में भारतीय दार्शनिक चिन्तन उच्चतम कोटि पर पहुँच जाता है। श्रेय और प्रेय का भेद, ऐहिक सुख और मोक्ष का भेद, इन्द्रियज्ञान और बौद्धिकज्ञान की अपर्याप्तता, कर्म की अपेक्षा ज्ञान की महत्ता, दृश्यमान जगत की नश्वरता, जीवब्रह्म का तादात्म्य आदि विषयों का उपनिषदों में बड़े मनोरंजक प्रकार से और सरल भाषा में प्रतिपादन किया गया है। इस अनेक नामरूपात्मक और क्षण-क्षण में परिवर्तमान जगत के अन्तस्तल में निहित एकरूपता को खोज निकालना भारतीय दर्शन का लक्ष्य है। जगत के भीतर के अपरिवर्तनशील तत्व का नाम आत्मा है। ब्रह्म और आत्मा दोनों एक हैं, भिन्न नहीं। प्रत्येक प्राणी अपने भीतर की नियामक सत्ता—आत्मा—में उसी ब्रह्म की सत्ता का अनुभव किया करता है। इसी से कहा गया है कि ब्रह्म का साक्षात्कार करने के लिये आत्मा को—अपने को पहिचानना आवश्यक है। यही आत्मप्रत्यभिज्ञा है। इसी में उपनिषदों की चरमतत्व सम्बन्धी जिज्ञासा का पर्यवसान है। यह जिज्ञासा निष्प्रयोजन नहीं है। मैत्रेयी याज्ञवल्क्य से कहती है : 'जिससे मैं अमर नहीं हो सकती, उसे लेकर मैं क्या करूँ'? मैत्रेयी ससीम भोगैश्वर्यों से संतुष्ट नहीं, वह तो असीम, अनन्त और शाश्वत आनन्द की खोज में है।

भारत में दार्शनिक समस्या के दो मुख्य रूप हैं : विश्वतत्व की खोज और आत्म-तत्व का ज्ञान। विश्वतत्व की मीमांसा हमें जैन दर्शन, सांख्य योग, न्यायवैशेषिक में प्रधानतया मिलती है। दार्शनिक समस्या के द्वितीय रूप अर्थात् आत्मचिन्तन का विवेचन हमें गीता, ब्रह्मसूत्र और उसके टीका ग्रन्थों में मिलता है। आत्मचिन्तन के सिद्धान्तों का निर्देश स्पष्टतया उपनिषत्काल में ही पाया जाता है, किन्तु उनकी तर्कपूर्ण और युक्तिसंगत उपपत्ति के लिये उत्तरकालीन दार्शनिक टीका ग्रन्थ परम उपयोगी हैं।

गत सहस्र वर्षों में भारतीय दार्शनिक सगुण ईश्वर की ओर अधिक अभिमुख रहे हैं। यह ईश्वर, शांकर वेदान्त का निर्गुण ब्रह्म नहीं है। वह आर्तों का त्राता करुणापूर्ण और भक्तजन-

चित्तबिहारी है। भक्त और भगवान के परस्पर सम्बन्ध का प्रतिपादन, रामानुज, निम्बार्क, मध्वाचार्य, बल्लभ आदि आचार्यों के दर्शनों में पाया जाता है। दुष्ट शासकों द्वारा उत्पीड़ित और त्रस्त जनता को निर्गुण ब्रह्म के शुष्क ज्ञान से शान्ति नहीं मिल सकती थी। इसी से उपर्युक्त आचार्यों ने सगुण ईश्वर को जनता के सम्मुख रखकर सर्वसुलभ भक्ति-मार्ग का उपदेश दिया है।

त्रिविध दुःख का विवेचन करने के कारण भारतीय दर्शन पर नैराश्यवाद का आरोप किया जाता है। किन्तु वर्तमान से असंतुष्ट हुए बिना सुन्दर भविष्य की कल्पना ही असम्भव है। भारत का तत्वज्ञान इस दुःखबहुल संसार के वास्तविक स्वरूप तथा उससे मोक्ष पाने के उपायों की मीमांसा में प्रवृत्त है और नैराश्यपूर्ण वातावरण में आशा का संचार करता है। ऐसे आदर्शवादी दर्शन को नैराश्यवादी कहना कहाँ तक उचित है? इसी प्रकार से अर्कमण्यता को प्रोत्साहन देने का आरोप भी निःसार है। क्योंकि कर्मवाद के सिद्धान्तों को माननेवाला भारतीय दर्शन, अर्कमण्यता कैसे सिखायेगा? दुःखमय वर्तमान को सुखमय भविष्य में परिणत कर सकने की आशा दिलानेवाला भारतीय दर्शन, मानव को कर्मठ बनायेगा, अकर्मण्य नहीं। एवमेव शंकराचार्य के मायावादी अद्वैतवेदान्त से Escapism (पलायनवाद) को प्रोत्साहन मिलता है, यह धारणा भी भ्रान्तिमूलक है; क्योंकि मायावाद ने त्रिकालाबाधित ब्रह्म के साथ तुलना करने पर जगत की परमार्थिक सत्ता का विरोध किया है। व्यावहारिक दशा में उसकी सत्ता माननी ही पड़ेगी और मानी जाती है।

धर्म और साधना के क्षेत्र में, भारतीय दर्शन की सबसे महत्वपूर्ण देन जीवन्मुक्ति की धारणा है। किसी कल्पित परलोक में नहीं, इसी लोक में मनुष्य की अहन्ता शून्य असीम में स्थिति संभव है। मनुष्य तुच्छ रागद्वेष, मानापमान, हानिलाभ से परे हो सकता है। यही जीवन्मुक्ति है। आज के युग में मोक्ष का यह आदर्श ग्राह्य हो या नहीं, परन्तु इसमें संदेह नहीं कि मानव चिरकाल तक असीम से सुखी नहीं रह सकता। मानव-जाति सदैव से शाश्वत और स्थायी आदर्श की खोज में रही है। उस आदर्श का स्वरूप कैसा होना चाहिये, यह स्थिर करना दर्शन-शास्त्र का ध्येय है। अपने इस ध्येय की पूर्ति में भारतीय दर्शन-शास्त्र सदैव प्रयत्नशील रहा है,

[मानवता : जुलाई, १९४९ में प्रकाशित]

४६. धर्म-मीमांसा

धर्म क्या है : इसके विषय में अनादि-काल से चर्चा होती आयी है; किन्तु अब भी इसके बारे में आक्षेप और सन्देह किये जाते हैं। इसका एक कारण यह भी है कि धर्म शब्द का अनेक अर्थों में शिथिल प्रयोग किया जाता है। एक ओर तो रिलिजन (Religion) या मजहब के अर्थ में (हिन्दू-धर्म), दूसरी ओर कर्तव्य (Duty) के अर्थ में भी इसका प्रयोग पाया जाता है। जैसे राज-धर्म, पुत्र-धर्म आदि। इस प्रकार विभिन्न अर्थों में भिन्न-भिन्न दृष्टिकोणों से धर्म शब्द के प्रयोग ने इसके अर्थ को अत्यन्त दुरूह बना दिया है। इसी कारण इसका वास्तविक अर्थ स्पष्ट नहीं हो पाता।

धर्म के वास्तविक स्वरूप को जानने के लिये दो पद्धतियों का अनुसरण किया जा सकता है—एक विध्यात्मक और दूसरी निषेधात्मक। पहली पद्धति में किसी वस्तु की ओर साक्षात् निर्देश कर कहा जा सकता है कि अमुक वस्तु का यह लक्षण है। दूसरी पद्धति में उस वस्तु से भिन्न वस्तुओं का निर्देश कर उसकी ओर संकेतमात्र किया जाता है। यह पद्धति निषेधात्मक होने के कारण वस्तु का साक्षात् ज्ञान न कराकर परोक्ष रूप से उसकी ओर इंगितमात्र करती है। इसी से दुरूह और दुर्बोध वस्तुओं के सम्बन्ध में इसी पद्धति का अवलम्बन शास्त्रकारों ने किया है। ब्रह्म के विषय में 'नेति नेति कहि वेद पुकारा' इसी बात की सत्यता को सूचित करता है। ब्रह्म की इस परिभाषा में 'यह नहीं' 'वह नहीं' के रूप में निषेधात्मक लक्षण देने का प्रयत्न है। इसीलिये उपनिषदों में अजर, अमर, अचल आदि निषेधात्मक शब्दों के द्वारा ब्रह्म के स्वरूप का प्रतिपादन किया गया है। ब्रह्म के समान धर्म भी एक दुर्बोध विषय है। इसीलिये उसका निषेधात्मक पद्धति से निर्देश किया जाता है कि धर्म में अन्ध-विश्वास और संकीर्णता नहीं है।

इस निषेधात्मक पद्धति का यहाँ अनुसरण करने में एक और कारण है। भारतीय विचार-परम्परा में स्थूणा-निखनन-न्याय नाम की एक विचार-पद्धति है। जिस तरह नये गड़े हुए खूँटे को मजबूत करने के लिए उसे बार-बार हिला कर फिर से ठोंका जाता है, उसी तरह धर्म के वास्तविक स्वरूप को अच्छी तरह से समझाने के लिए तरह-तरह की सम्भावित शंकायें उत्पन्न कर उनका निराकरण किया जाता है। धर्म के विषय में अन्ध-विश्वास और संकीर्णता की शंका करना उसके रहस्य को समझाने का एक विशेष प्रयत्न है।

धर्म अन्ध-विश्वास नहीं है, इसलिये कि धर्म में विश्वास करना अन्धों का-सा विश्वास करना नहीं है। अन्धा मनुष्य किसी वस्तु के रूप को नहीं जान सकता। उसके लिये अमुक वस्तु का अमुक रंग है; यह जानना असम्भव है। और दूसरों से सुनकर ही उसे रंग का ज्ञान

होता है। वस्तु के रूप का ज्ञान उसके अनुभव का विषय नहीं है। उसी प्रकार क्या यह बात सच है कि धर्म में लोगों का विश्वास दूसरों के कहने से होता है एवं धर्म अनुभव-गम्य विषय नहीं है; यदि ऐसा हो तो धर्म अवश्य अन्धविश्वास है। किन्तु वास्तव में ऐसी बात नहीं है? धर्म के इन्द्रिय-गम्य विषय में दूसरों का ज्ञान निर्णायक नहीं हो सकता। अमुक वस्तु लाल है या पीली—यह अन्धा स्वयं नहीं जान सकता और दूसरों के कहने पर वह लाल या पीली कहने लगता है। परन्तु धर्म के विषय में दूसरे का ज्ञान तब तक उपयोगी नहीं हो सकता, जब तक मनुष्य स्वयं अपने आन्तरिक अनुभव में ज्ञान प्राप्त न कर ले। परोक्ष वस्तु में विश्वास चाहे दूसरों के कहने पर ही हो; जब होगा; तब साक्षात् अनुभव बन कर ही होगा। यदि उसमें साक्षात् अनुभव न हुआ तो वह विश्वास न कहायेगा। प्रत्यक्ष इन्द्रिय-गम्य वस्तु और परोक्ष अनुभव-गम्य वस्तु में यह भेद अवश्य रहेगा। प्रत्यक्ष वस्तु का रूप वस्तु-निष्ठ है। धर्म वस्तुनिष्ठ न होकर बुद्धि-निष्ठ है। धर्म-विश्वास में आत्मानुभव और स्वप्रतीति का अंश इतना अधिक है कि वह अन्ध-विश्वास न होकर सज्ञान विश्वास है। अन्धविश्वास यदि अन्धा किसी वस्तु को लाल या पीली कहता है, तो इसका मतलब यह नहीं है कि वह स्वयं उसे लाल या पीली मानता है या अनुभव करता है। अन्धे के विश्वास में स्वानुभव या स्वप्रतीतिका प्रश्न ही नहीं उठता। इसके विपरीत धर्म का विषय है। उसमें प्रारम्भ में गुरूपदेश उसके ज्ञान और अनुभव का एक अभेद्य अंग बन जाता है। प्राचीन शास्त्रकारों ने स्व-प्रमेय और पर-प्रमेय—इन दो तत्वों की चर्चा में इस विषय का पूर्ण ऊहापोह किया है।

अब प्रश्न यह उठता है कि धर्म को अन्धविश्वास कहा ही क्यों गया। पूर्व-पक्ष चाहे सत्य न हो, किन्तु शङ्का का कुछ आधार तो होना ही चाहिये। बात यह है कि धर्म की गहनता बताने के लिये व्यास जी ने यह कहा है कि : **'धर्मस्य तत्वं निहितं गुहायाम्'** अर्थात् धर्म का रहस्य अन्धकारपूर्ण गुफा के कोने में रखी हुई वस्तु के समान नहीं जाना जा सकता। तो प्रश्न उठा—धर्म कैसे जाना जाये? उसके जानने का क्या उपाय है? तो उत्तर दिया—**'महाजनो येन गतः स पन्थाः'** अर्थात् श्रेष्ठ लोग जो कहें और करें; वही धर्म है। इस अर्थ का अनर्थ करके पूर्व-पक्षियों ने यह कहना शुरू किया कि धर्म दूसरों के चले मार्ग पर चलना है अर्थात् 'गतानु-गतिक' एवं भेड़ियाधसान है। परन्तु वास्तव में यह कहना ठीक नहीं है। जिस एक के कहने या करने पर अन्य लोग भी अनुसरण करते हैं, उसे महान् जन कहा गया है अर्थात् उसे श्रेष्ठ विवेकी सत्पुरुष होना चाहिए और जो लोग अनुसरण करते हैं, उनके सम्बन्ध में शास्त्र-कारों का यह स्पष्ट कथन है कि उन्हें धर्म को विवेक तथा तर्कको कसौटी पर कस कर ही मानना चाहिये, जो ऐसा नहीं करता है, वह वास्तव में धर्म को नहीं जानता है: **''यः तर्केणानुसंधत्ते स धर्म वेद नेतरः''**। इससे स्पष्ट है कि धर्म में विवेक और तर्क का आधार सर्वथा अपेक्षित है। तर्कानुगत धर्म वास्तव में धर्म है। तर्क-विरहित-धर्म धर्म कहलाने योग्य नहीं। इसलिये धर्म अन्धविश्वास नहीं हो सकता; क्योंकि अन्धविश्वास में तर्क को स्थान नहीं है। अन्धा तो कही हुई बात को आँख मूंद कर मान लेता है। उसके लिए तर्क करना सम्भव ही नहीं है। धर्म में तर्क से मेल होना अत्यन्त आवश्यक है; अतः धर्म और अन्ध-विश्वास एक नहीं हैं।

अक्सर यह कहा जाता है कि धर्म अफीम का नशा है। जैसे एक अफीमची नशे में संसार की वस्तुस्थिति से अनभिज्ञ रहता है; वैसे ही मनुष्य भी अपनी दुनिया में सत्य से दूर रहता है। इस आक्षेप में भी सत्य नहीं है। अफीम का नशा एक क्षणिक वस्तु है। वह हमेशा कायम नहीं रहता। नशा उतरने पर परिस्थिति बदल जाती है। धर्म के सम्बन्ध में यह बात नहीं है। वह क्षणिक नशा नहीं है। उसका तो जीवन से अटूट सम्बन्ध है। धर्म एक शाश्वत वस्तु है। उसे संसार का आधार कहा गया है: **'धर्मो विश्वस्य जगतः प्रतिष्ठा'** 'अर्थात् धर्म जगत् की प्रतिष्ठा का आधार है। सारा विश्व धर्म के ही कारण कायम रहता है। धर्म शब्द की व्युत्पत्ति से भी यही पता चलता है कि जो जगत् को धारण करे, वह धर्म है: **"धर्मेण ध्रियते जगत्" "धारणाद्धर्म इत्याहुः"**। मानव के लिए विलासिता तथा स्वार्थपरता अधोगति के मुख्य कारण हैं। इनके चक्कर में पड़कर अधोगति के गर्त में गिरते हुए मनुष्यों को जो धारण करता है, पकड़ लेता है, वह धर्म है। यदि धर्म न हो, तो जगत में अव्यवस्था और अशान्ति छा जाये। इसीलिये शास्त्रकारों ने धर्म की महत्ता पर इतना जोर दिया है। अन्ध-विश्वास का लोक में प्रसिद्ध प्रचलित अर्थ सुपरस्टेशन, शकुन या टोटका होता है। जैसे घर से निकलते समय यदि बिल्ली रास्ता काट जाये तो कार्य विफल होने की शंका की जाती है। संसार के प्रत्येक देश में और भिन्न-भिन्न समाजों में इस तरह के अनेक अन्धविश्वास प्रचलित हैं। वे मनुष्य के मानसिक विकास की पूर्वावस्था के द्योतक हैं। किन्तु धर्म को उन अन्धविश्वासों की कोटि में रखना उचित नहीं है। क्योंकि धर्म और इस प्रकार के अन्धविश्वासों में महान् अन्तर है। अन्धविश्वास में दो आकस्मिक घटनाओं के बीच में कार्य-कारण-भाव मान लिया जाता है। यदि बिल्ली के रास्ता काट देने पर कभी किसी का अभीप्सित कार्य सिद्ध नहीं हुआ, तो इसका यह मतलब नहीं कि विफलता का कारण बिल्ली का रास्ता काटना है या ऐसा हमेशा होगा। बिल्ली का रास्ता काटना उस विशिष्ट समय में एक केवल पूर्ववर्ती घटना थी। कारण बनने के लिये उस घटना को नियत रूप से पूववर्ती होना चाहिये : **'नियत पूर्ववृत्ति कारणस्य लक्षणं।'** धर्म-विश्वास इस प्रकार का अन्धविश्वास नहीं है। क्योंकि धर्म की कल्पना में कार्य-कारण-भाव सम्बन्ध है। मानव ने अपने विस्तृत जीवनेतिहास से सामाजिक आवश्यकताओं को ध्यान में रखकर समाज में व्यवस्था और अनुशासन कायम रखने के लिये जिन उदात्त नियमों की कल्पना की है; वे सब धर्म में अन्तर्भूत हैं। विस्तृत कालखण्ड में सैकड़ों वर्ष तक अनेक प्रयोग और परीक्षणों के अनन्तर अहिंसा और सत्य आदि धर्म के मौलिक रूपों की कल्पना समाज में आयी है। इसलिये इन नियमों को अन्ध-विश्वास कहना उचित नहीं है। लोक-प्रचलित अन्ध-विश्वास सामाजिक विकास की पूर्वावस्था की वस्तु है और धर्म की कल्पना उस विकास के चरम उत्कर्ष का परिचायक है।

यहाँ पर हमें श्रद्धा और अन्धविश्वास के बीच का भेद भी समझ लेना चाहिये। धर्म में श्रद्धा हो सकती है; अन्धविश्वास नहीं। अन्धविश्वास में बुद्धि और हृदय का निर्णय न होकर केवल अनुसरणमात्र रहता है। श्रद्धा में हार्दिक संवेदना प्रधान है। श्रद्धा उदात्त भावनाओं की ओर संकेत करती है, जो अन्धविश्वास में नहीं पाया जाता। ज्ञान-क्षेत्र में हृदय

और बुद्धि के समन्वय के बल पर श्रद्धा का जन्म होता है; किन्तु अन्धविश्वास अज्ञानमूलक और तर्कहीन विचारसरणि का फल है। श्रद्धा सरोवर का पुष्प है, तो अन्धविश्वास कीचड़ है। दोनों की उत्पत्ति एक ही स्थान से है, किन्तु उनके विकास के प्रकार और परिणाम में महान् अन्तर है। अन्धविश्वास ऐहलौकिक विषयों के सम्बन्ध में ही जकड़ा रहता है। श्रद्धा में ऐह-लौकिक स्तर से उठकर उदात्त एवं शाश्वत मूल्यों की ओर संकेत है; अतः धर्म-विषयक श्रद्धा को अन्धविश्वास कहना असूक्ष्मदर्शिता का परिचायक है।

अब यह विचार करना है कि धर्म संकीर्णता नहीं है। संकीर्णता और धर्म में महान् विरोध है। धर्म एक ऐसी उद्दीप्त और व्यापक भावना है, जिसके प्रभाव से संकीर्णता नष्ट होनी चाहिये। संकीर्णता तो धर्म-हीनता का परिचायक है। मनुष्य संकीर्ण मनोवृत्ति का क्यों होता है? इसलिये कि वह 'स्व' को 'पर' से भिन्न मानता है। धर्म मनुष्य 'स्व' और 'पर' के भेद को मिटाता है। धर्म के व्यापक प्रभाव में आकर मनुष्य संकीर्णता को त्यागकर विश्वबन्धुत्व की ओर अग्रसर होता है। छोटे-छोटे भेद और उपभेदों का अस्तित्व उसके सामने लुप्त हो जाता है। वह समष्टि के कल्याण में अपना कल्याण देखता है। समष्टि और व्यष्टि के हित में समन्वय करना ही तो धर्म का वैशिष्ट्य है। धर्म को अन्धविश्वास या संकीर्णता न कहकर धर्म की उदात्त भावनाओं को ऊपर उठाना मानव-जीवन का चरम लक्ष्य है। संसार के किसी भी तथा-कथित धर्म में धर्म के महान् गुणों का निर्देश नहीं है; यह बात नहीं है; किन्तु उन गुणों को भुलाकर जब अन्य प्रकार की दुर्भावनाओं और संकीर्ण मनोवृत्ति को महत्त्व मिलने लगता है, तब धर्म का दुरुपयोग होता है। इस युग में जो अनेक महाभ्रम प्रचलित हो गये हैं; उनमें से एक यह भी महाभ्रम है कि लोग धर्म और साम्प्रदायिक मत को एक मान लेते हैं। वस्तुतः धर्म और साम्प्रदायिक मत में बड़ा अन्तर है। धर्म मनुष्य-मात्रके हित की दृष्टि से प्रवर्तित होता है; अतएव मनुष्यमात्र के लिए धर्म एक ही हो सकता है और वह धर्म मानव-धर्म या मानवता है। **यही सनातन धर्म है।** हिन्दू, बौद्ध, जैनों की धर्म-पुस्तकों में धृति, क्षमा, सत्य, इन्द्रिय-संयम आदि दस उदात्त मानव-गुणों को धर्म बताया गया है। ईसाई धर्म के Tene command (दश आदेश) में भी इन्हीं गुणों पर जोर दिया गया है। मानव-समाज में व्यवस्था और नीति स्थापित करने के लिए धर्म की भावना उत्पन्न हुई है। उसका उद्देश्य मानव को ऊपर उठाकर देव बनाना है। मानव-कार्य कभी बीच में राक्षसी वृत्ति की ओर झुक पड़ता है; किन्तु समष्टि रूप से मानव देवत्व की ओर आगे बढ़ रहा है। विश्व के इतिहास में धर्म-ग्लानि के बाद पुनः-पुनः धर्म-संस्थापन हुआ है। इसी तथ्य की ओर निर्देश कर गीता में कहा गया है कि :

यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत।
अभ्युत्थानमधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहं!

भगवान् श्रीकृष्ण के धर्म-संस्थापन में जिस धर्म का निर्देश है, वह अन्धविश्वास और संकीर्ण नहीं है। वह तो मानव का देवत्व की ओर बढ़ने के लिए विवेक पर अवलम्बित एक उत्कृष्ट साधन है।

[वेंकटेश्वर समाचार-पत्र : १९५२ में प्रकाशित]

४७. महाकवि कालिदास की प्रबुद्ध राष्ट्रीय चेतना

वर्तमानयुगीन राजनयिक मान्यताओं में राष्ट्रीयता को अभिशाप गिना जाता है, क्योंकि इसकी कट्टर विवेकहीन, एकांकी, अन्धभक्ति ने अनेक कटुताओं, संघर्षों और विवादों की सृष्टि की है तथा विषाक्त वातावरण यदाकदा बनाया है। किन्तु यह स्थिति तो आदर्शच्युत विकृत मस्तिष्क की उपज है। राष्ट्रीयता को यदि विश्वशान्ति और बन्धुत्व का सोपान मानें, तो यह निश्चयपूर्वक कहा जा सकता है कि व्यक्ति की पाशविकता तथा क्षुद्रता का परिमार्जन कर मानवीय सहयोग के सहारे समष्टिगत ऐक्य का लक्ष्य निर्धारित करनेवाली ओजस्वी राष्ट्रीयता सामाजिक विकास में कभी भी बाधक नहीं रही। प्रत्युत इसने श्रमनिष्ठ सहकार, शान्ति और समृद्धि का मार्ग प्रशस्त किया है। प्रजाति की एकता, भौगोलिक सामीप्य, आध्यात्मिक आदर्श, भौतिक समानता, शान्तिपूर्ण सहजीवन, व्यावहारिक सुविधा, सांस्कृतिक परम्परा, ऐतिहासिक विकासक्रम और उदात्त जीवनदर्शन को आज राष्ट्रीयता के उपादान मानते हैं, किन्तु इनसे भी अधिक एक ऐसी सामञ्जस्यपूर्ण समन्वयात्मक दृष्टि का होना अनिवार्य है, जो विघटन, विभेद या विलगाव को दूर कर, सुख-दुख में, उत्थान-पतन में और स्थिति-परिवर्तन में एक-सी संतुलित जीवन-प्रणाली द्योतित करती हो। निश्चय ही यह आदर्श एक वस्तुनिष्ठ चेतना-सम्पन्न यथार्थ है, जो वैविध्य में भी ऐक्य की उद्‌भावना करता है।

राजनैतिक क्षेत्र में प्रारम्भ से ही भारत इस तात्विक एकता का प्रतीक रहा है और इतिहास की क्रूरतम विनाशकारी भेदसूचक समस्यायें भी इसे खण्डित करने में असमर्थ रही हैं। राष्ट्रीयता का यह स्वरूप किसी धर्मान्ध, रूढ़ मतवाद का शिकार नहीं था; क्योंकि ऐसा होने से तो शीशे के घर की तरह यह कब का चूर-चूर हो गया होता। इसके पीछे इस भूक्षेत्र की संचित ज्ञानराशि है, सुनियोजित संकल्प है, परम्परावलम्बन की वृत्ति स्वावलम्बन के साथ है, सहिष्णुता-औदार्य और सहकार का संमिश्रण है, और इससे बढ़कर एक बलवती दुर्दम्य, दुष्प्रधर्ष आकांक्षा है साथ रहने और अच्छे पड़ोसी बनने की, जीने और जीने देने की। यही भारतीयता का उत्स है और किसी प्रकार की साम्प्रदायिकता, संकीर्णता, विविधता या विभेद इसका पथ अवरुद्ध नहीं कर सके। इस दिशा में कालिदास के वर्णित संदर्भों में हमें स्पष्ट सबल प्रमाण मिलते हैं और हजारों वर्षों की इस प्राचीन संस्कृति के सामूहिक गौरव की पुष्टि होती है। भारतीय जनमानस सदैव मातृ-भूमि की जिस मूर्ति की कल्पना संवारता-सजाता आया है, उसका पर्याप्त परिचय कालिदास ने दिया है। भारतीय-वाङमय के मूर्धन्य शिल्पी, स्रष्टा, विचारक

महाकवि कालिदास राष्ट्रीयता के अनन्य उपासक हैं और अपनी कृतियों में पुण्यभूमि की रसात्मक सुनियोजना कर सके हैं।

कालिदास के इस पक्ष का अध्ययन भौगोलिक, सांस्कृतिक, भौतिक, मनोवैज्ञानिक या भावात्मक और व्यवहारवादी दृष्टिकोण से किया जा सकता है।

मेघदूत, रघुवंश, कुमारसम्भव, शाकुन्तल, ऋतुसंहार आदि ग्रन्थों में ऐसे स्थल उल्लेखनीय हैं। एक बात विशेष विचारणीय है कि केवल नद, नदी, ह्रद, सागर अथवा पर्वत, घाटी। पथ-प्रान्तर, रजकण ही देश नहीं है—देश तो यह सब है, लेकिन सबसे ऊपर उसमें रहनेवाले धरती-पुत्रों और श्रम-शिल्पियों का आवास है, उनके सुख-दुख की ही एक अनवरत शृंखला है। इस दृष्टि से हम निश्चयपूर्वक कह सकते हैं कि भौगोलिक, जनपदीय तथा सामाजिक वर्णन में कालिदास की रचनायें सोद्देश्य और सप्राण हैं। यों तो कालिदास की कृतियों में भारत की सांस्कृतिक चेतना का साकार प्रतिबिम्ब है, फिर भी मेघ-संदेश मार्ग, रघु का दिग्विजय-पथ, राम का दक्षिणपथ-भ्रमण तथा अयोध्या आगमन, अज-इन्दुमती स्वयंवर इन वर्णनों में देश की क्षेत्रीय विशेषताओं का उद्‌घाटन किया गया है। एक प्रकार से यह तीर्थाटन या देश-दिग्दर्शन ही है। भारत की भौगोलिक परिकल्पना के अनुरूप वैदिककालीन परम्परागत विवेचन में सप्तसिन्धु, सप्तनदी, सप्तांगराज्य, सप्तपर्वत, सप्तनगरी, सप्तद्वीप आदि के उल्लेख हैं— गंगा, यमुना, गोदावरी, सरस्वती, सिन्धु, नर्मदा, कावेरी ये सात नदियाँ; महेन्द्र, मलय, सह्य, शुक्तिमान्, ऋक्ष, विंध्य, पारियात्र ये सात पर्वत; अयोध्या, मथुरा, माया, काशी, कांची, अवन्ती, द्वारावती ये सात नगरियाँ; अंग, बंग, पांचाल, कलिंग, केरल, महाराष्ट्र, काश्मीर ये सप्तदेश तथा कौटिल्य, मनु, कामन्दक आदि के मत से स्वामी, अमात्य, सुहृद्, कोष, राष्ट्र, दुर्ग और सैन्य—ये राज्य के सात अंग बताये गये हैं। इस प्रकार भारतदर्शन का एक स्पष्ट मानचित्र तैयार मिलता है।

काव्यगत भौगोलिक विवेचन सर्वथा निर्भ्रान्त नहीं होता, फिर भी उसकी अपनी उपयोगिता है। भारत की भौगोलिक सीमा का विस्तार प्रारम्भ में ही जिस रूप से दर्शाया गया है, उससे ध्वनित होता है कि भूखण्ड का यह भाग अपनी विविधता, विचित्रता और विशालता के बावजूद एक संगठित इकाई के रूप में अवस्थित रहा है। पाँच हजार वर्षों के द्वन्द्वात्मक अतीत और ऊहापोह ने इस अवधारणा की पुष्टि ही की है। भारत की सीमा का प्रारम्भ पृथ्वी के मानदण्ड और कार्मुक की तरह गुणयुक्त पर्वतराज हिमालय से होता है। हिमाद्रि का विस्तार पूर्व और पश्चिम की उत्तरी सीमा निर्धारित करता है और वह पूर्वसागर, रत्नाकर, महोदधि आदि समुद्रीय प्रक्षेप तक चलता गया है। पश्चिम में हिन्दुकुश, किरथार, सुलेमान की पर्वत-शृंखला पारसीक देश की सीमा छूती है और कई दर्रे, गुहामार्ग, सँकरे और तंग रास्ते आवागमन के इसमें हैं।

यूनानी आक्रमण से लेकर यूची, शक, हूण, वाल्हीक, पठान, कबायली, मोगल सभी इसी मार्ग से भारत आये और यहाँ आकर सबने अपने-अपने कृत्यों का परिचय दिया। एक सांस्कृतिक विरासत बनाने में योगदान किया। पूर्व में कोशल, मगध, सुह्म, अंग-बंग जनपदों को अभिसिंचित

करती हुई गंगानदी बंगाल सागर में मिलती है और उसी जगह हिमालय की परिक्रमा करने-वाली लोहितांग या लौहित्य (ब्रह्मपुत्रा) असम देश में कामरूप और प्राग्ज्योतिष की परिक्रमा करती हुई आ मिलती है। मध्यभारत की भूमि-रचना विषम तथा उच्चसमभूमि का मिश्रण है। विभिन्न जनपदों, कान्तारों, पर्वतश्रेणियों और आदिवासियों द्वारा अधिष्ठित यह मध्यदेश निश्चय ही महिमामण्डित है। कलिंग की दुर्दम्य शक्तियाँ इतिहास प्रसिद्ध रही हैं, जिनकी विजय-वैजयन्ती उन्मत्त हस्तिपीठों पर निरन्तर लहराती रही है। दक्षिण के शासक पाण्ड्य अपने वाणिज्य-वैभव और कलात्मक सौन्दर्य-प्रसाधन के लिये विख्यात थे। मोती, मूँगे, सीप, मसाले, पूगीफल, नारिकेल, तालीवन आदि के लिए विख्यात केरल देश विद्या, कला का भी केन्द्र था। दक्षिण की ताम्रपर्णी भारत की सीमा बनाती है। अपरान्त देश पश्चिमी घाट से लगा मरुकच्छ और सौराष्ट्र के उत्तर तक फैला था समुद्र के समानान्तर पृष्ठभूमि में पर्वतों का मेरुदण्ड लिये। पारसीक देश के अश्वारोही, हूण, तातार, बर्बर, काम्बोजीय तुरंगों पर खूँखार जीवन बिताने-वाली महिलायें और वंक्षु या (आमूदरिया) आक्सस के तीर पर केसर का सुनहला देश था। इस तरह पार्वत्य मध्यविन्दु पामीर के दक्षिण समुद्र-पद-प्रक्षालित भारत ३ बड़े प्राकृतिक विभागों में बँटा था: हिमालय का विस्तृत पर्वतक्रोड़ और प्रशस्त प्रांगण, मध्यदेश का सरिता-सेवित उर्वर समदेश और दक्षिण का प्रायद्वीपीय पठार। हिमालय के रजतशिखरों का उल्लेख कालिदास ने किया और यह निश्चयपूर्वक उस समय भी स्वीकार किया जा सकता था कि इन पर्वतश्रेणियों का देश के जीवन में महत्वपूर्ण स्थान था और है। कैलास, गौरीशिखर, गंधमादन, मन्दार, सुमेरु, पिंगल-गिरि, हेमकूट, कुबेरशैल (रघुदिग्विजय रघुवंश, ४ सर्ग, ३२-६९) आदि का यथास्थान उल्लेख है।

कैलाश (तिब्बती नाम—रवांगरिन पोचे) के पास ही मानसरोवर है, जो कई नदियों का उद्गम स्थान है और पूर्वमेघ के अनुसार इसी क्षेत्र की शुभ्रता देवांगनाओं का दर्पण है तथा व्योमस्पर्शी उच्चशिखरों पर शिव के दैनन्दिन अट्टहास की संचित अपार राशि है: राशीभूतः प्रतिदिनमित्रवत्र्यम्बकस्याट्टहासः—पू० में ५८)। इसी कैलाश की गोद में मुक्त हास-विलास-रत अलकापुरी है, जहाँ का स्वर्गिक, स्वर्णिम, सौंदर्य अद्वितीय है: तस्योत्संगे प्रणयिन इव स्रस्त-गंगा-दुकूलाम्—पूर्वमेघ, ६३)। हिमालय में क्रौंचरन्ध्र और नीतिद्वार आदि बहिर्मार्गों का भी उल्लेख है, जिनमें होकर उत्तर में चीन और तिब्बत में प्रवेश किया जा सकता है। मेघदूत में निर्दिष्ट दिशा-संकेत न केवल आंचलिक विशेषताओं और मध्यदेशीय लोकसंस्कृति का सूचक है, वरन् एक मनोरंजक क्षेत्र-संक्रमण भी है। रामगिरि से उत्तर का ऋजु-कुंचित मार्ग नाना प्रकार की वनस्पतियों, उपत्यकाओं, नदियों और जनपदीय कुतूहलों से युक्त है।

आम्रकूट, नर्मदा, विदिशा, वेत्रवती, दशार्ण, उज्जयिनी, दशपुर, चर्मण्वती, गंगाद्वार कनखल आदि का प्रासंगिक विवेचन है। इन भागों की सुरुचिपूर्ण वस्तुओं का चित्रात्मक संचयन किया गया है। दूसरी ओर राम की पदयात्रा, वनवास के रूप में भी देश की एक-सूत्रता का परिचय देती है। लंका से अयोध्या पुनरावर्तन के समय ज्योतिष्पथ का अवलोकन रोचक और हृदयग्राही है। व्योममार्ग के इस विहंग-परिभ्रमण में पाठक देश की विचित्रताओं का

सर्वेक्षण करता है और अपनी स्मृतियों में "सैषास्थली" की अमिट छाप अंकित कर पाता है। दक्षिणापथ, पम्पासर, गोदावरी, पंचवटी, दण्डकारण्य, तपोवन, चित्रकूट, मन्दाकिनी, सरयू और साकेत की मनोहारिता सरस और सजीव है। (रघु० : १३ सर्ग, १४-५७) एक और महत्व-पूर्ण प्रसंग उपस्थित है और वह है विदर्भ देश की राजकन्या इन्दुमती का स्वयंवर अखिल भारतीय प्रतियोगिता के रूप में, जिसमें विभिन्न क्षेत्रों के प्रणयाकांक्षी शासक अपनी भाव-भंगिमा, प्रसाधन-पटुता और शृंगार चेष्टा के कारण आकर्षक व्यंगचित्र प्रस्तुत करते हैं। इस स्वयंवर में कोने-कोने से राजागण अपना भाग्य तौलने इकट्ठे हुए हैं—मगधेश्वर, अंगनरेश अवन्तिनाथ, अनूपराज, शूरसेनाधिपति, कलिंगसम्राट् हेमांगद, उरगपुरेश्वर पाण्ड्यराज, उत्तर-कौसलेन्द्र अज सभी आये और इस अवसर पर सुनन्दा द्वारा दिया गया परिचय व्यंग्यपूर्ण यथार्थ का द्योतक है। संचारिणी दीपशिखा की तरह इन्दुमती राजाओं को कान्तिहीन और मलिनवर्ण बनाती जाती है, किन्तु अज के सामने आकर उसे रुकना ही पड़ता है: नहिप्रफुल्लं सहकारमेत्य वृक्षान्तरं कांक्षति षट्पदातिः—रघु०,६-६९। इसी तरह अन्य आकर्षक विवरण महाकवि द्वारा प्रस्तुत किये गये हैं, जिनका विस्तृत विवेचन संदर्भ ग्रन्थों में किया गया है।

भारत की नदियों के व्यापक जाल का परिचय महाकवि ने आलंकारिक शैली में दिया है। ऋतु-परिवर्तन और प्राकृतिक प्रतिक्रिया का दिग्दर्शन कराते हुए जलप्रपात और निर्झरों का यथावसर विवेचन है (गंगाप्रपात, महाकौशिप्रपात, हिमाद्रिनिर्झर आदि)। सिन्धु, गंगा और कौटिन्य को ही उत्तरभारत की प्राणदायिनी श्रोतस्विनी माना जाता है। पामीर की अधित्यका के ही विभिन्न दिशाओं में नदियों का प्रवाह प्रारम्भ हुआ है। गंगा (मन्दा-किनी, जाह्नवी, भागीरथी) के तूफानी अवतरण का बहुश्रुत कथानक आकर्षक है, अलकनन्दा और कालीगंगा की द्रुतगामिनी धाराएँ भी विख्यात हैं। सहायक नदियों में यमुना (कलिन्द-गिरि-नन्दिनी या कालिन्दी), सरयू, महाकोशी (सप्तकोशी), शोणभद्र, मालिनी, तमसा, पयस्विनी, सुरभितनयाचर्मण्वती, वेत्रवती, शिप्रा, गम्भीरा, निविन्ध्वा, गंधवती आदि उल्लेख-नीय हैं। मन्दाकिनी का वारिवैभव कुमारसम्भव, विक्रमोर्वशी, मालविकाग्निमित्र, रघुवंश, मेघदूत में वर्णित है। दक्षिण की विशाल सरिताओं में नर्मदा (रेवा, गौतमी, उपलविषमा, मेकलसुता), वरदा, गोदावरी, कावेरी, मुरला, ताम्रपर्णी आदि हैं। वनस्पतियों तथा वनसम्प-दाओं का पर्याप्त परिचय प्रसंगानुकूल दिया गया है। देवदारुद्रुमाच्छादित हिमवान् तो असंख्य औषधियों का आगार है। भूर्ज, वंश, वट, शाल, अशोक, नमेरु, वृक्षों तथा अनेक लता-गुल्म-बल्ली का उद्यान सामने आ जाता है।

'ताम्बूलवल्ली परिणद्धपूंगारचेलालतालिंगितचन्दनासु।
तमालपत्रास्तरणासु मलयस्थलीषु॥ (रघु, ६-६४)

पुष्वावचय की कान्तिमयी कल्पना ने हमारे सामने लोध्र, बकुल, कदम्ब, तिलक, कुटज, कुसुम, कर्णिकार, किंशुक, कुरबक, यूथिका, मल्लिका आदि विविधवर्णी फूलों, कलि-काओं का अम्बार सजा दिया है। आदिम जातियों और गणराज्यों का स्पष्ट संकेत भी मिलता

है। किरात, किन्नर, यूथाचारी बानर, नाग, उत्सव संकेत गण आदि जनजातियों के क्रियाकलाप नृतत्व की सामाजिक परिधि बनाते हैं।

भारत का संभागीय तथा आंचलिक विभाजन अपने प्राकृतिक रूप में समय-समय पर राजनीतिक कारणों से परिवर्तित होता रहा है। फिर भी यह वर्गीकरण अतीत से अद्यावधि परम्परा-विसंगत नहीं हुआ। जनपदों और गणों का चित्रण करते समय इस बात का पूरा ध्यान रखा गया है कि लोकाचार, लोकसंस्कृति और लोकगाथा का यथावत् परिपालन हो और अतिरंजना या आग्रहयुक्त विवेचन न किया जाये। क्षेत्रीयता का अनावश्यक विस्तार प्राधान्य या प्रक्षेप भी नहीं स्वीकार किया गया। वैसे तो भाषा, रीतिरिवाज, प्रथापरम्परा, वेशभूषा, आचार-विचार आदि का वैविध्य और वैषम्य भारत को नानावर्णयुक्त चित्रपट का रूप देता है, फिर भी जीवन के महत्वपूर्ण संस्कारों के अनुगमन में एक अद्भुत साम्य है; जो प्रत्येक के अन्तरतम को स्नेह-पुलक-कारुण्य से अभिभूत करता है। विभिन्न जनपदों में सह्य, अंग-वंग, कोशल, विदेह, प्राग्ज्योतिष, उत्कल, कलिंग, केरल, मरु सुराष्ट्र आदि हैं। इनके सिवाय अल्पख्यात कारापत निषध, नैमिषारण्य, दण्डकारण्य, जनस्थान आदि की चर्चा भी है। पारसीक, काम्बोज, गांधार, वाल्हीक, वंक्षुतर आदि सीमान्तक क्षेत्रों की विशेषताएं भी बताई गई हैं।

वैचारिक दृष्टि से भारत में पूरक और विरोधी मतवादों, दर्शनों और चिन्ताधारा का अस्तित्व सदैव रहा है। शैव, वैष्णव, बौद्ध आदि की व्यापक अनुचिन्तना होती रही हैं। आध्यात्मिक क्षेत्र में समन्वय की भावना ही प्रधान रूप से व्याप्त रही। भौतिक दृष्टि से देश में विषमता अवश्य रही और समय-समय पर विपन्न स्थिति, आतंक या ईतियों का सामना करना पड़ा; किन्तु राज्य के सामने लोकमंगलकारी लक्ष्य हमेशा रहे।

नृपनीति वरांगना न मानकर प्रजारञ्जनमेवार्थ कल्पना ही श्लाघ्यतम रही। प्रजापालन, योगक्षेमनिर्वाह, संरक्षणसंवर्धन, वितरण आदि की सुनिश्चित योजना थी। राजा स्वतः पिता की तरह प्रजाहित में संलग्न था: स पिता पितरस्तासांकेवलं जन्महेतवः—रघु०, १-२४। कर लेने में इस बात का ध्यान रखा जाता था कि जनता को अधिकाधिक काम मिले—

प्रजानामेव भूत्यर्थं स ताभ्यो बलिमग्रहीत्।
सहस्रगुणमुत्स्रष्टुमादत्ते हि रसं रविः॥ (१-१८ रघु०)

शासन का यह आदर्श आज के लिये भी एक संदेश है। 'आदानं हि विसर्गाय सतां वारिमुचामिव' इस जीवन-दर्शन का सम्यक् पालन करते हुये वही ईशावास्य वृत्ति की मान्यता दुहराई गई है, जो 'तेन त्यक्तेन भुंजीथाः' की पुनीत ध्वनि से समवेत है। भोग और त्याग, अनुराग और विराग, आसक्ति और निर्लिप्ति इनका संतुलित समीकरण जीवन के लिये उपादेय है। दारिद्र्य, अभाव, स्पर्धा, संघर्ष, घृणा के बीज या सामाजिक विषवृक्ष के गुण नहीं थे। शान्ति, समृद्धि, आनन्द कोरे आदर्श नहीं थे—जीवन मुक्त, अबाध, उल्लासमय, स्वातन्त्र्य के परमाणुओं से परिव्याप्त था। लौकिक कर्मों में विवाह, कन्यादान, जन्मोत्सव, दीक्षा, विजययात्रा, तप, यज्ञ, अध्ययन-अध्यापन आदि वैदिक वर्णाश्रम धर्मानुसार सुविहित थे और इसका मर्यादित

रूप में पालन होता था : (वनोकसोअपि सन्तोलौकिकज्ञा वयम्——शाकु०)। लोगों को तीर्थाटन, स्नान-दान, उपासना-विश्वास, अभिव्यक्ति, धर्म आदि की स्वाधीनता थी और किसी प्रकार का दबाव या भय नहीं था। मानवीय मूल्यों पर आधारित यह नीति वस्तुतः जननीति के अनुकूल थी। समष्टिगत व्यक्तित्व का निर्माण शिक्षा का लक्ष्य था। अपने-अपने ढंग से जीवन के दैनन्दिन संघर्षों में डूब-उतरकर लोग नियति का सामना करते थे परिश्रम और अध्यवसाय के बल पर। सेवाओं का प्रयोग विजिगीषु या चक्रवर्तीपदाकांक्षी राजाओं ने अवश्य किया; किन्तु लूटमार, आतंक, बगावत के दृश्य नहीं थे : आर्तत्राणाय वः शस्यं प्रहर्तुंमनागसि——शाकु०-१-१०। अर्थशास्त्र की कूटनीतियों, जटिलताओं या औपनिषदिक गुत्थियों का संकेत नहीं मिलता। डा० राधाकृष्णन् के मतानुसार भारत एक समग्र सम्पूर्ण व्यक्तित्व की अनुभावना का प्रतीक था और उसके विभक्तीकरण की प्रक्रिया का प्रतीकार किया। जीवन के सारे स्वप्न और संकल्प, संदेह और सुनिश्चय, विचार और वितर्क, आकांक्षा और दुराशा, भक्ति और मुक्ति, जय-पराजय सभी एक ही क्रीड़ास्थल पर संकलित थे। यह अवश्य है कि केन्द्रस्थ नियामिका या संचालिका बाह्य शक्ति का प्रमाण नहीं मिल पाता। किन्तु सद्विचारों की अन्तःसलिला विभेदमूलक प्राचीरों को ध्वस्त कर कण-कण में प्रवाहित थी। कालिदास ने तत्कालीन समाज को राष्ट्रीयता की ज्योति दिखाई और उसकी रक्षा वे आजीवन करते रहे। ध्वन्यालोककार आनन्दवर्धनाचार्य के शब्दों को, कतिपय संशोधन के साथ यहाँ दुहराया जा सकता है :

'अस्मिन्नति विचित्रकविपरम्परावाहिनी संसारे द्वित्राः
पंचशाः वा महाकवयो गण्यन्ते किन्त्वेतेषां
राष्ट्रीयचैतन्यावधारणायान्तु कालिदासो विशिष्यते'

अतएव महाकवि का मूल्यांकन करते समय यह नहीं भूलना चाहिये कि भारतीय राष्ट्रीयता के तीन तत्वों कृति (मनुष्य), प्रकृति (भूमि), अनुकृति (आचरण)—का समन्वय समतामूलक आदर्श की सृष्टि करता है और इनका पार्थक्य या विघटन विकृति की संभावना व्यक्त करता है, जो विनाश का ही पर्याय है।

[इन्दिरा अभिनन्दन ग्रन्थ के लिए
लिखित ८ जुलाई '७२]

४८. हमारे धार्मिक और सामाजिक लोकोत्सव

जहाँ एक ओर भारत की सांस्कृतिक परम्परा बड़ी पुरानी है, वहाँ दूसरी ओर इस देश की एक दूसरी विशेषता यह भी है कि यहाँ के सामाजिक जीवन में धार्मिक भावना पूर्णतया ओतप्रोत है। बल्कि यह कहा जाय कि धर्म भारतीयों के जीवन का प्राण है, तो कुछ भी अतिशयोक्ति न होगी। वेद को धर्म का प्रतीक तथा ब्रह्म को जगद्रूप मानकर धर्म की प्राणतुल्यता "यस्य निःश्वसितं वेदाः"—इस संयताचार्य की उक्ति में सुन्दर ढंग से कही गई है। तात्पर्य यह है कि जैसे शरीर में प्राण है, एवमेव भारतीय जीवन में धर्म वर्तमान है। सोते-जागते, उठते-बैठते, प्रत्येक काम में यहाँ धर्म की पुट रहती है। दक्षिण दिशा की ओर पैर कर सोना अधर्म है, सूर्योदय से उठकर स्नान करना पुण्य है। इस प्रकार की छोटी-बड़ी प्रत्येक बात में धर्म-अधर्म की दुहाई देकर उचित मार्ग का निर्देश किया जाता है। स्वर्ग और नरक की कल्पना भारतीय चिन्तकों की इसी प्रवृत्ति पर आधारित है। यह करने से धर्म होगा, वह करने से अधर्म होगा—इस प्रकार से सुख का आकर्षण और दण्ड का भय दिखाकर जनता को कर्त्तव्याकर्त्तव्य के संबंध में विधिनिषेध का आदेश हमारे धर्मशास्त्रों में किया गया है। इस प्रकार के नैतिक शिक्षण की पृष्ठ-भूमि में मनोविज्ञान की तात्विक भूमिका है, यह हमें न भूलना चाहिये। विशुद्ध तर्क-वाद का ढिंढोरा पीटनेवाले बुद्धिवादियों को भी यह मानना पड़ेगा कि जैसे बालकों को बिल्ली-कुत्ते का भय दिखाकर अनिष्ट काम से रोका जाता है, वैसे ही समाज के अपक्व मस्तिष्क वाले अंग को इष्ट मार्ग पर चलाने के लिए स्वर्ग का लोभ और नरक का भय दिखाना असंगत नहीं है। आखिर जीवन में जैसे रोटी ही सब कुछ नहीं है, वैसे ही तर्क ही सब कुछ नहीं है; उसके साथ श्रद्धा और विश्वास का भी महत्व है। श्रद्धाविरहित बुद्धि तो हृदयरहित मस्तिष्क के समान अनाकर्षक है। अतः श्रद्धा और विश्वास का सम्पूर्ण बहिष्कार मानव-जीवन की सरसता के लिये घातक सिद्ध हो तो कोई आश्चर्य नहीं। इसीलिये हमारे प्राचीन ऋषि-मुनियों ने समाज की आवश्यकता को दृष्टि में भली-भाँति रखकर लोगों की श्रद्धा और विश्वास को दृढ़ करने के लिए पग-पग पर धर्म का कर्त्तव्य के साथ गठबन्धन कराया है और भारतीय-जीवन की धार्मिक भावना को प्रोत्साहन दिया है।

भारतीय जनता की इस धर्म प्रवणता का सबसे बढ़िया उदाहरण हमारे लोकोत्सव हैं। मानव उत्सव प्रिय है, उत्सवों के बिना जीवन दूभर है। यही तो मानव की सामाजिकता का चिह्न है कि वह उत्सवों की बाट चाव से देखे। जैसे नीरस मरुभूमि के पथिक को हरित-तृण दर्शन की उत्कंठा रहती है, वैसे ही मानव को अपने शुष्क जीवनक्रम में उत्सवों की। मानव

की इस उत्सव-प्रियता का लाभ उठाकर हमारे पूर्वजों ने धार्मिक प्रवृत्ति को बढ़ाने का यत्न किया है, जिसका परिणाम हमें धार्मिक लोकोत्सवों में देखने को मिलता है। हम इसी बात को यों भी कह सकते हैं कि मानव की उत्सवप्रियता को उच्छृंखलता से बचाने के लिये हमारे पूर्वजों ने धार्मिक बन्धन लगा दिये हैं। इसका यही उदाहरण देखिये। उत्तर भारत के महिलावर्ग में पहिले और कुछ अंश तक अभी भी पर्दाप्रथा का काफी प्रचलन था, जिसके कारण बहू-बेटियों को घर के भीतर ही 'असूर्यम्पश्या' बनकर रहना पड़ता था। किन्तु यह मानव स्वभाव की प्रवृत्ति के विरुद्ध था। पिंजड़े में रक्खे पशुपक्षियों की भाँति पर्दे में रहनेवाली महिलाओं की बाहर निकलने की, थोड़े समय के लिये ही क्यों न हो, इच्छा सर्वथा स्वाभाविक थी। आखिर स्वाभाविक इच्छा का पूर्ण दमन भी तो नहीं किया जा सकता। फलतः सावन का झूला, जन्माष्टमी की झाँकी, कार्तिकमास का यमुनास्नान या माघमेला में गंगास्नान इत्यादि विविध त्यौहारों के अवसरों पर समाज के कर्णधारों ने महिलाओं का बाहर निकलना वर्ज्य नहीं माना गया। इन अवसरों पर महिलायें भी सामाजिक रूढ़ि की अनुमति से सार्वजनिक स्थानों में आ जा सकती हैं। इस प्रकार से समाज की उत्सवप्रियता को धार्मिक बन्धन से नियमित किया गया, साथ ही धार्मिक वृत्ति को प्रोत्साहन देने के लिये उत्सवों का आयोजन किया जाय। अपने व्यापक अर्थ में धर्म और काम इन दो पुरुषार्थों का अपूर्व समन्वय हमारे धार्मिक एवंविध लोकोत्सवों की अपनी विशेषता है।

अब एक दूसरा उदाहरण लीजिए। यह बात तो विदित है कि वर्णव्यवस्था की प्रथा में अवांच्छनीय संकुचितता बढ़ जाने के कारण खान-पान और स्पृश्यास्पृश्य का विचार आवश्यकता से अधिक किया जाने लगा था। भारत की धर्मभीरु जनता समाज के इस कृत्रिम भेद को सत्य न समझ सके, इसलिये समाज के हितचिन्तकों ने कुछ ऐसे उत्सव चलाये, जिसमें कुछ काल के लिये छुआछूत का सारा भूत भाग जाता है। हमारा होली का त्यौहार एक ऐसा ही सार्वजनिक उत्सव है, जिसमें क्या राजा क्या रंक सभी समान रूप से भाग लेते हैं। जगन्नाथपुरी एक ऐसा धर्मक्षेत्र है; जहाँ खानपान में भेद-बुद्धि करना पाप समझा जाता है। वहाँ जाकर बड़े से बड़ा आचारसम्पन्न वैदिक ब्राह्मण शूद्रों के साथ कन्धा से कन्धा मिलाकर पुजारियों द्वारा बाँटे जाते हुए 'भात' को जगन्नाथजी का प्रसाद मानकर ग्रहण करता है और अपने को कृतकृत्य मानता है। इसीलिये शास्त्रों में कहा है कि जगन्नाथपुरी के बाहर चारों वर्ण भिन्न-भिन्न हों, किन्तु उस क्षेत्र के भीतर चारों वर्ण एक हैं।

निष्क्रान्ते भैरवीचक्रे सर्ववर्णाः द्विजातयः।
सम्प्राप्ते भैरवीचक्रात्सर्ववर्णाः पृथक् पृथक्॥

देखिये, सामाजिक साम्यवाद का धार्मिकता से कितना सुन्दर समन्वय है।

भारतवर्ष के धार्मिक लोकोत्सवों का कई श्रेणियों में वर्गीकरण किया जा सकता है। कुछ धार्मिक लोकोत्सव राम, कृष्ण, शिव, विष्णु, गणेश, दुर्गा आदि देवी-देवताओं के नाम से प्रचलित है। इन अवसरों पर उन देवताओं के प्रसिद्ध स्थानों पर विशेष भावुक जनता की भीड़,

मन्दिर की सजावट, देवप्रतिमा का शृंगार एवं मेला के विविध कार्यक्रम देखने में आते हैं। रामनवमी का उत्सव अयोध्यापुरी में तथा दक्षिण भारत में श्रीरंगम् में विशेष धूमधाम से मनाया जाता है। शिव का उत्सव शिवरात्रि के अवसर पर काशी-रामेश्वरम् आदि बारह ज्योतिर्लिंगों के स्थानों में विशेषरूप से मनाया जाता है। गणेशोत्सव का जितना गौरव महाराष्ट्र या उसके आसपास के क्षेत्र में पाया जाता है, उतना अन्यत्र नहीं। दुर्गापूजा का उत्सव उत्तरभारत में, विशेषतया बंगाल-आसाम में और लक्ष्मी-पूजा गुजरात में बड़ी धूमधाम से मनायी जाती है। इन उत्सवों की साज-सजावट तथा धूमधाम में भिन्न-भिन्न प्रदेशों की अपनी विशेष ख्याति है। बम्बई की दीवाली, कलकत्ता की दुर्गापूजा, प्रयाग और मैसूर का दशहरा, पूना और नागपुर का गणपति-उत्सव, मथुरा की कृष्ण-झाँकी आदि का अखिल भारतीय महत्व है। ये उत्सव प्रादेशिक न होकर, सार्वदेशिक हैं और इनमें देश के विभिन्न भागों से असंख्य नर-नारीगण इकट्ठा हो जाते हैं। दक्षिण भारत में श्रीरंगम की वैकुण्ठ-एकादशी, तिरुवन्नामलाइ का कृतिका-दीप, पालनी की स्कन्दषष्ठी विशेष महत्व के लोक-प्रिय धार्मिक उत्सव हैं। आधुनिक काल में इन उत्सवों का एक नवीन सांस्कृतिक महत्व प्रतिवर्ष बढ़ रहा है। पूना और नागपुर के गणपति उत्सव में आजकल विभिन्न कलात्मक, शैक्षणिक, सांस्कृतिक, मनोरंजनात्मक कार्यक्रमों का १० दिन तक ताँता बँध जाता है। विभिन्न विषयों में वर्षभर की प्रगति का इन कार्यक्रमों में परिचय मिलता है। गणपति की स्थूलकाय विशाल प्रतिमा केवल मूषकारूढ़ न रहकर, नवीन-नवीन कल्पनाओं के अनुसार सायकिल, मोटर, विमान पर बैठी दिखाई देती हैं। १० दिन तक लगातार प्रतिदिन नगर के विभिन्न-विभिन्न भागों में, व्याख्यान, बादविवाद, संगीत-स्पर्धा, नृत्य, गीत आदि विविध कार्यक्रम होते हैं। प्रयाग के दशहरा में हाथी, घोड़े, ऊंट, झंडे तथा विविध वाद्यवृन्दों के साथ पचासों चौकियाँ निकाली जाती हैं, जिनमें राम-सम्बन्धी तथा पौराणिक कथाओं के दृश्यों के अतिरिक्त अब समाज-सुधार संबंधी तथा राजनैतिक महत्व की भी चौकियाँ निकाली जाती हैं। इन चौकियों में प्रतिवर्ष न केवल संख्यावृद्धि, बल्कि साज-सजावट में नवीनता तथा नये कृत्रिम उपकरणों का अधिकाधिक उपयोग दृष्टिगोचर होता है। भारत की राजधानी दिल्ली तथा अन्य नगरों में भी अब ऐसी चौकियों का जुलूस निकालने की प्रथा बढ़ रही है। इन नगरों की जनता तथा विशेषतया बालक-बालिकाओं के लिये इन जुलूसों का सर्वांगीण महत्व है, इनमें न केवल उनकी प्रियता की तृप्ति; बल्कि कलात्मक अभिसंधि तथा सांस्कृतिक विकास को प्रेरणा मिलती है। जगन्नाथपुरी की रथयात्रा, बंगाल की भजन-यात्रा में भावुक जनता भक्तिविह्वल और आनन्दविभोर होकर नाचने लगती है। इनके अतिरिक्त प्रयाग, नासिक, उज्जैन तथा हरद्वार के प्रति बारह वर्ष पर होने वाले कुम्भमेला और कुम्भकोणम् का महामहिम् सच्चे अर्थ में धार्मिक सम्मेलन हैं। इनमें असंख्य धर्मप्राण जनता के अलावा बड़े-बड़े साधुओं के अखाड़े इकट्ठा होते हैं और १ मास तक धर्मचर्चा, दानदक्षिणा की धूम रहती है। इन सर्वसाधारण उत्सवों के अतिरिक्त कुछ ऐसे भी धार्मिक लोकोत्सव हैं, जिनमें विशेष वर्ग के लोगों का अधिक आकर्षण रहता है; जैसे श्रावणी का उपाकर्म, हमारी प्राचीन शिक्षा संस्थाओं के समारंभ और सत्र-समाप्ति का उत्सव। इस दिन गुरुकुल से जानेवाले

स्नातकों का दीक्षान्त-समारोह तथा नये प्रवेश पाने वाले छात्रों के व्रतारम्भ का आयोजन किया जाता है।

श्रावणी-पर्व के सामूहिक-स्नान-समारोह में कुलगुरु अपने समस्त शिष्यों के साथ सविधि स्नानकर गतवर्ष में की गई गलतियों का प्रायश्चित्त तथा अगले वर्ष में नियमों का कड़ाई के साथ पालन करने की दृढ़ प्रतिज्ञा करते हैं। एवमेव हमारे महिलावर्ग के भी निजी खास धार्मिक त्यौहार हैं। भाद्रपद की तृतीया को हरितालिकाव्रत—प्रत्येक कुमारी और विवाहिता के लिये अनिवार्य है। इस दिन कुमारियाँ अपने अभीप्सित वर की प्रार्थना के लिये और विवाहित महिलायें अखण्ड सौभाग्य के लिये शंकर-पार्वती की पूजा करती हैं तथा उपवास रहती हैं। इसी प्रकार सन्तान का दीर्घायुष्य तथा पुत्र-पौत्रादि की प्राप्ति के लिए व्रत और पूजा के अनेक दिन महिलाओं के लिये निर्दिष्ट हैं। वस्तुस्थिति तो यह है कि भारतीय हिन्दू के जीवन में सारा वर्ष धार्मिक उत्सवों की लड़ी से सुशोभित है। संसार में विरला ही ऐसा कोई राष्ट्र या जाति होगी, जिसके सांसारिक जीवन को सरस बनाने के लिये धार्मिक और सामाजिक उत्सवों की योजना इतनी दूरदर्शिता और समन्वय-भावना से की गई हो, जितनी हमारे पूर्वजों ने जीवन को सुखमय बनाने के लिये हमारे लिये की है। यही कारण है कि भारतभूमि के निवासियों को धन्य कहा गया है :

"धन्यास्तु ते भारतभूमिभागे, ये सर्वदा शान्तिसुखाभिलाषितः।
लोकोत्सवैर्धर्ममयैः समृद्धम्, आनन्दपूर्णं क्षपयन्ति कालम्।।

[आकाशवाणी-वार्ता : १९५८]

४९. संकल्प-विधि का वैशिष्ट्य

भारतीय जीवन परंपरा में ऐसी अनेक मामूली सर्वपरिचित बातें हैं, जिनके महत्व की ओर बहुत कम लोगों का ध्यान जाता है। उनमें से संकल्प-विधि एक ऐसी प्रचलित विधि है, जिसका उपयोग प्रत्येक आस्तिक भारतीय प्रातःकाल करता है। न केवल प्रत्येक धार्मिक कृत्य के प्रारंभ में ही बल्कि प्रतिदिन स्नान संध्या के समय संकल्पविधि आवश्यक है। किंतु इस संकल्पविधि के वैशिष्ट और महत्व को कितने लोग जानते हैं? सच तो यह है कि भारतीय धर्म की परंपरा अति प्राचीन और अनुभवपुष्ट है। इसके प्रत्येक रीतिरिवाज का अपना विशिष्ट गौरव है और सूक्ष्म विचार करने पर इसकी महत्ता को हम जान सकते हैं। पाश्चात्य सभ्यता के संपर्क से हमारी दृष्टि में इतनी चकाचौंध आ गई कि हम अपनी गौरवपूर्ण रीतियों को अज्ञान के कारण भुलाते जा रहे हैं। क्या ही अच्छा होता, यदि किसी रीति-रिवाज को उपेक्षणीय समझने के पूर्व हम उसके वैशिष्ट और महत्व को समझने का प्रयत्न कर।

आजकल तिथि और तारीख जानने के लिए हमें दीवार पर टँगे हुए केलेण्डर की ओर बार-बार देखना पड़ता है, किन्तु यदि प्रातःकाल स्नानोत्तर सन्ध्या करते समय संकल्प-विधि के प्रयोग में नियत तिथि का नामोच्चारण मनोयोगपूर्वक कर लिया जाय तो केलेण्डर को बार-बार देखने की जरूरत नहीं पड़ेगी। संकल्प में हम केवल विशिष्ट तिथियाँ-वार का ही निर्देश नहीं, अपितु वर्तमान सृष्टि के कालक्रम में आज के दिन का जो स्थान है, उसका स्पष्टीकरण भी करते हैं; जैसे संकल्प में हम यों कहते हैं कि वर्तमान सृष्टि को ब्रह्मा का दिन माना जाय तो आज ब्रह्म के दिन का परार्ध है। ब्रह्म के सम्पूर्ण दिन रात के ३२ कल्पों में आज आठवां श्वेतवराह कल्प चल रहा है। प्रत्येक कल्प में चौदह मन्वन्तर हैं, उनमें ७वाँ वैवस्वत मन्वन्तर है। प्रत्येक मन्वन्तर में बृहत्तर युगचतुष्टय कृतयुग, त्रेतायुग, द्वापरयुग और कलियुग होते हैं उनमें आज अट्ठाईसवाँ कलियुग जारी है। कलियुग का प्रारंभ युधिष्ठिर के समय से होता है, अतः युधिष्ठिर संवत् का यह ५०५२वाँ वर्ष है। विक्रमादित्य संवत् के मान से आज २००८वाँ वर्ष है तथा शक संवत् के मान से १८७३वाँ वर्ष है। इस प्रकार वर्तमान वर्ष की गणना कर हम आगे बढ़कर यों कहते हैं कि आज कार्तिक मास का कृष्णपक्ष है। तिथि अमावस्या है, वार मंगलवार है, आज के दिन सूर्य तुला राशि में तथा चन्द्रमा चित्रा नक्षत्र में है। मंगल सिंह राशि में, बुध तुला राशि में, गुरु मीन राशि में, शुक्र सिंह राशि में तथा शनि कन्या राशि में हैं।

संकल्प-विधि के इस काल-निर्देश में कितनी बारीकी है। प्रतिदिन संकल्प-विधि का प्रयोग करने में हमें न केवल मास-तिथि-वार का ही ज्ञान कराया जाता है, बल्कि मुख्य-मुख्य

ग्रहों की गतियों का भी निर्देश रहता है। संकल्प-विधि के इस सामान्य प्रयोग से कितनी बातों का एक साथ ज्ञान हो जाता है। यह विचारने की बात है कि विश्व के सतत प्रवहमान कार्यक्रम में वर्तमान काल को जानने का कितना स्तुत्य प्रयत्न है। काल की अनन्तता का परिचय कराने के लिए यह कहा गया है कि ब्रह्म के आयु मर्यादा के प्रथम वर्ष का अभी प्रथम दिवस ही चल रहा है। उसमें भी उस दिन के बत्तीस कल्पों में सात ही कल्प बीत चुके हैं। वर्तमान सातवें मन्वन्तर के अभी ४४ युगों की चौघड़ी बाकी है। कलियुग को प्रारम्भ हुए पाँच हजार से थोड़ा ही ज्यादा समय बीता है। भगवान के दशावतारों में आज का समय बौद्धावतार से प्रभावित है। प्रसिद्ध सम्राट् विक्रमादित्य ने आज से २००८ वर्ष पूर्व भारत में अपना संवत् चलाया था। इस प्रकार हम देखते हैं कि अनन्त काल की महत्ता, ग्रहों की गति एवं प्रसिद्ध इतिहास निर्माता व्यक्तियों का स्मरण भी संकल्प विधि के कालनिर्देश में कराया गया है।

अब वर्तमान स्थाननिर्देश की दृष्टि से उपर्युक्त संकल्प-विधि के निर्देश को देखना चाहिये। यह कहा गया है कि समस्त ब्रह्माण्ड के सात लोकों में एक लोक भूलोक है। इस भूलोक में ७ महाद्वीप हैं। एक महाद्वीप जम्बूद्वीप है। उसमें भी अनेक वर्ष हैं, हमारा भारतवर्ष उनमें से एक है। भारतवर्ष में तीन विशाल खंड हैं, उत्तरापथ, और मध्यदेश दक्षिणापथ। दक्षिणापथ में नर्मदा और गोदावरी नदी के बीच दण्डकारण्य भाग है। उसमें एक क्षेत्र रामक्षेत्र है। रामक्षेत्र (रामटेक) की परिधि में नागपुर नगर है—इस प्रकार से संकल्प-विधि में संकल्प करने वाले के विशिष्ट निवास स्थान का निर्देश होता है। वर्तमान प्रचलित भौगोलिक शब्दावली में कहा जाय तो हम यों कह सकते हैं कि सौर्य जगत के एक खंड भूगोल के उत्तरार्द्ध में एशिया के एक भाग भारतवर्ष देश में दक्षिण पठार में नर्मदा के दक्षिण और गोदावरी के उत्तर में दण्डकारण्य के एक भाग रामटेक नामक धार्मिक क्षेत्र के अन्तर्गत नागपुर नगर में—आज के वर्तमान जगत में अपना स्थान कहाँ है यह स्मरण दिलाने के लिए संकल्प-विधि कितनी उपयोगी है। संकल्प-विधि के काल निर्देश में जैसे बीते इतिहास की स्मृति की गई है, वैसे ही स्थलनिर्देश में भौगोलिक ज्ञान कराया गया है। संक्षेप में संकल्प-विधि में इतिहास, ज्योतिष-शास्त्र एवं भूगोल शास्त्र की महत्वपूर्ण बातों की ओर संकेत है।

इस प्रकार से जब प्रत्येक आस्तिक भारतीय प्रतिदिन प्रातः संकल्प-विधि के द्वारा काल की दृष्टि से अपने विशिष्ट स्थल का स्मरण करता है तो उसकी अहमन्यता और बड़प्पन का झूठा ढोंग निकल जाता है और उसके हृदय में तुच्छता और अकिंचनता की धारणा उत्पन्न होती है। विश्व कल्याण की दृष्टि से यह प्रतिदिन का स्मरण कितना लाभकारी है? कितने खेद की बात है कि प्राचीन भारतीय जीवन की इस संकल्प-विधि की इस उज्ज्वल परम्परा को हम दिनोंदिन भूल रहे हैं।

[जयहिंद, : मार्च, १९५२ में प्रकाशित]

५०. गुरुपूर्णिमा-संदेश

पाश्चात्य देशों में तथा कुछ समय पूर्व भारत में भी शिक्षित और अशिक्षित के भेद का मापदण्ड 'साक्षरता' है। लोक संख्या में प्रतिशत साक्षरों की संख्या से उस देश में शिक्षा-प्रसार का अनुभव आजकल किया जाता है। एक निर्दिष्ट अंश तक यह ठीक है। किन्तु सर्वांश में इस मापदण्ड की उपयुक्तता में संदेह है। हमारे देश की संस्कृति और परम्परा के अनुरूप शिक्षण का वैशिष्ट्य—अक्षर-परिचय से न होकर 'ज्ञान-परिचय' से है। अभी भी देहात में ऐसे 'ज्ञान-वयोवृद्ध' (किन्तु अक्षर ज्ञानरहित) बूढ़े लोग मिलते हैं, जिनका सामाजिक और गार्हस्थ्य-जीवन सम्बन्धी ज्ञान आश्चर्यकारक है। तुलसीदास की चौपाइयों में सन्निहित सांसारिक ज्ञान उनके जीवन में इतना घुलमिल गया है कि प्रत्येक अच्छे या बुरे कार्य की स्तुति-निन्दा में वे चौपाइयों का उदाहरण प्रस्तुत करते हैं। 'अक्षर-परिचय' न होने पर भी उनके ज्ञान की परिधि कम नहीं है। इसीलिए कहा जाता है कि नवीन सभ्यता से अलिप्त ग्रामों में ही प्राचीन परम्परा के सामाजिक और नैतिक ज्ञान का विस्तार दृष्टिगोचर होता है। कथा-श्रवण की प्राचीन परम्परा इन 'ग्रामवृद्धों' को इतना 'सज्ञान' बना देती है कि यहाँ का एक 'निरक्षर' मनुष्य अन्य देशों के अशिक्षित से अधिक मानव है।

इसका कारण हमारे देश की प्राचीन शिक्षण-पद्धति है। श्रुति, स्मृति और पुराण—ये तीनों यथाक्रम ज्ञान के उत्स हैं। नेत्रों की अपेक्षा श्रवणेन्द्रिय से प्राप्त ज्ञान का प्रभाव अधिक चिरस्थायी होता है। पुनः-पुनः श्रवण करने से स्मृतिपटल पर ज्ञान का अंकन होता है। स्मृति की कक्ष में आकर उपार्जित ज्ञान 'अपनी चीज' हो जाता है।

इस प्रकार से पुरातन ज्ञान श्रवण और स्मरण द्वारा हमारे लिए फिर नया बन जाता है जिसे हम 'पुराण' कहते हैं और जिसका अर्थ ही 'पुराना होता हुआ भी नया' है : पुरा अपि नव इव)। सारांश यह है कि प्राचीन महर्षियों का वह कष्टोपार्जित ज्ञान, जिसे उन्होंने गम्भीर चिन्तन और प्रयोग के बाद प्राप्त किया था, श्रुति और स्मृति की परम्परा द्वारा हमारे पुराणों में सुरक्षित है और उन्हीं पुराणों की कथाओं का श्रवण और स्मरण कर हम उस ज्ञाननिधि को प्राप्त कर सकते हैं।

प्राचीनकाल में प्राप्त सुविधाओं के अनुसार पुराण-कथा-श्रवण ही शिक्षा-प्रसार का उपयुक्त साधन था। वयस्क लोगों में ज्ञान का प्रसार करने के लिए इनकी उपयोगिता आज भी है। आचार, नीति, सांसारिक व्यवहार कुशलता और धार्मिकता का शिक्षण मनोरंजन के साथ पुराण कथाएँ कर सकती हैं। चित्रपटों का उपयोग भी पुराणकथा वाचन के साथ किया

[शेषांश २३५ पृष्ठ पर

५१. प्राचीन-काल का श्रावणी दिन

आज श्रावणी का दिन है। चारों ओर रक्षाबन्धन की धूम है। इसका महत्त्व महाबली दानवेन्द्र राजा बलि के समय से चला आ रहा है। मुसलमानी शासनकाल में तो 'राखी' ने अनेक बार राजनैतिक उथल-पुथल मचा दिया था। आज कल भी ब्राह्मणवर्ग में श्रावणी कर्म एक विशिष्ट पर्व है और इस दिन सभी उपनीत ब्राह्मण सामूहिक स्नान में भाग लेते हैं और ऋषिपूजन, नवीन यज्ञोपवीत धारण आदि क्रियाओं से साल भर के पाप का प्रक्षालन करते हैं। यह सब तो श्रावणी दिन का जनप्रसिद्ध माहात्म्य है। किन्तु प्राचीन काल में इस पर्व का एक दूसरा ही वैशिष्ट्य था; तत्कालीन शिक्षाक्रम में इस दिवस का एक महत्त्वपूर्ण स्थान था। यहाँ हम इस उत्सव के उसी विस्मृत रूप की ओर आपका ध्यान आकृष्ट करना चाहते हैं।

श्रावणी कर्म के 'उपाकर्म' और 'उत्सर्ग' ये दो अन्य नाम भी हैं। प्राचीन काल में आज के दिन विद्यार्थी (उपनयन के अनन्तर) गुरुकुल में वेदाध्ययन के लिये प्रविष्ट किये जाते थे। उपाकर्म का अर्थ 'सविनय स्वीकार' अर्थात् विद्यालय में बाकायदा प्रवेश की अनुमति है। वर्तमान युग के शब्दों में कहा जाय तो विद्यालय के खुलने के प्रथम दिन यथाविधि प्रविष्ट किये गये विद्यार्थियों की गुरु से प्रथम भेंट और 'कालेज टर्म' का प्रारम्भ। नूतन विद्यार्थियों का प्रवेश साधारणतया वर्ष में दो बार होता था, पौष या श्रावण मास। किन्तु बाद में श्रावण मास का अधिक प्रचलन हुआ और यही अध्ययन वर्ष का आरंभ दिवस माना गया। नूतन विद्यार्थियों के साथ गुरु सामूहिक स्नान कर आज वेदाध्ययन प्रारम्भ करते थे और वर्ष की सक्षेम समाप्ति के लिये प्रार्थना तथा वैदिक ऋषियों के नाम का कृतज्ञतापूर्वक स्मरण कर वेदोक्त देवताओं के लियें हवन करते थे। इसी समय गुरुजी अपनी शाखा के वैदिक वाङमय के विभिन्न अंगों का संक्षिप्त परिचय देते थे। आज भी श्रावणी कर्म में वेदों के भिन्न-भिन्न खण्डों के प्रारम्भ की प्रतीकें पढ़कर वही रस्म अदा की जाती है। तदनन्तर वैदिक ऋषियों की वंशावली सुनाई जाती थी। अन्त में गुरु-शिष्य सब साथ इडाभक्षण और एक दूसरे से सहानुभूति के साथ सस्नेह वर्तन की ओर मिलजुलकर अध्ययन समाप्त करने की प्रतिज्ञा करते थे। अध्ययन वर्ष समाप्त होने पर एकमेव गुरुशिष्य मिलकर उपर्युक्त कर्मकलाप करते थे, इसीसे इसका नाम 'उत्सर्ग' पड़ा। प्राचीन काल में उपाकर्म और उत्सर्ग सम्भवतः भिन्न-भिन्न दिन होते रहे होंगे। किन्तु बाद में जब वह शुद्ध परम्परा लुप्त हो चुकी, तब उसके रक्षण के लिये एक ही दिवस प्रारम्भोत्सव और समाप्त्युत्सव दोनों मनाये जाने लगे। प्रत्येक गुरुकुल में इस उपाकर्म दिन की औत्सुक्य से प्रतीक्षा

[शेषांश २३५ पृष्ठ पर

५२. दीपावली का महत्त्व

भारतीय-संस्कृति की विशेषता 'समन्वय' है, जिसका सज्ञेय उदाहरण हिन्दू-जीवन के वार्षिक कार्यक्रम में समय-समय पर उत्सवों की रचना है। रक्षा-बन्धन, विजया दशमी आदि महापर्वों की तरह प्रत्येक वर्ण के लोग दीपावली-महोत्सव में सम्मिलित होते हैं। यद्यपि दीपावली-महोत्सव का सम्बन्ध आजकल वैश्यवर्ण से विशेष समझा जाता है, तो भी प्रत्येक वर्ण का दूसरे वर्ण के उत्सवों में हार्दिक रूप से भाग लेना समस्त हिन्दू-जाति की एक-सूत्र-बद्धता का द्योतक है। इस महोत्सव का सम्पूर्ण भारतवर्ष में प्रचार और समान उत्सव-विधि देश की 'अखण्डता' का स्पष्ट प्रमाण है। दीपावली का आगमन हिन्दू-जीवन में नई स्फूर्ति लाने का प्रतीक है। उपेक्षित से उपेक्षित घरों में आज रोशनी की जाती है और जहाँ साल भर उपेक्षा और अनादर का साम्राज्य था, वहाँ भी आज के दिन सफाई करना धर्मविधि समझी जाती है। जीवन के प्रत्येक अंग में धर्म का पुट देकर मानवजाति की सर्वाङ्गीण उन्नति करने में भारतीय-संस्कृति का विशेष ध्यान रहा है। इसी से लक्ष्मी-पूजा के साथ-साथ आज के दिन व्यापारी-वर्ग सालभर के आय-व्यय का हिसाब कर व्यापारिक वर्ष का प्रारम्भ करता है। वर्ष भर के हानि-लाभ के विचार के अवसर को धार्मिक दृष्टि से लक्ष्मी-पूजा काल मानने में धर्म-कर्म के समन्वय की उदात्त भावना अन्तर्निहित है। दशहरा के दिनों में सरस्वती-पूजा के बाद दीपावली के दिन लक्ष्मी-पूजा करने की विधि चलाने में भी विद्या और सम्पत्ति के महत्त्व का तारतम्य अभिप्रेत है।

दीपावली महोत्सव के प्रचलन के सम्बन्ध में कई कथायें कही जाती हैं। राजा बलि के कारागार में अन्य देवताओं के साथ-साथ लक्ष्मीजी भी बन्द थीं, विष्णु भगवान् ने वामन-रूप धारण कर इसी तिथि को राजा बलि का गर्व चूर्ण किया और लक्ष्मी को बन्दीगृह से छुड़ाया। 'अतिदानाद्बलिर्बद्धः' : अत्यधिक दान करने के गर्व से बलि का पराजय हुआ : इस उक्ति में आवश्यकता से अधिक और पात्रापात्र का बिना विचार किये दान देने की लोकैषणामूलक प्रवृत्ति को अवाञ्छनीय कहा गया है। रावण को मारकर श्रीरामचन्द्र जी के अयोध्या लौटने पर देश में जो आनन्दोत्सव मनाया गया था, उस शुभावसर की स्मृति में दीपकोत्सव प्रचलित करने की भी कथा लोक में प्रचलित है। जैनियों में इस दिवस को निर्वाणोत्सव कहा जाता है, क्योंकि जैनियों के अन्तिम तीर्थङ्कर महाबीर स्वामी ने आज निर्वाण प्राप्त किया था। एवमेव हिन्दू-धर्म के पुनरुज्जीवन करने वालों में प्रमुख स्वामी दयानन्द जी ने भी इसी तिथि को देहत्याग किया था। अतः यह निर्विवाद सिद्ध है कि दीपावली-महोत्सव अनेक दृष्टियों से महत्वपूर्ण है।

[शेषांश २३५ पृष्ठ पर

⊙ २३२ पृष्ठ का शेषांश]

जा सकता है। आशा है समाज-शिक्षण के कर्णधार अपने ध्येय की पूर्ति में इस परम्परा प्राप्त साधन का—नवीन उपकरणों के साथ लाभ उठायेंगे, एवं नवीन ज्ञान-ज्योति को प्राचीनता के वातावरण में जनता के सामने रक्खेंगे। साथ ही परम्परा प्राप्त ज्ञाननिधि को नवीन उपकरणों के साथ जनता में प्रस्तुत कर प्राचीन शिक्षण-परम्परा को अक्षुण्ण बनाये रक्खेंगे। प्राचीन और नवीन के समन्वयात्मक में ही पुराणों का 'पुराणत्व' है।

[१९४८ में गुरुपूर्णिमा के अवसर पर नागपुर में दिये गये षण का सार]

⊙ २३३ पृष्ठ का शेषांश]

की जाती थी। अपने विद्यालय में अधिक से अधिक शिष्य पढ़ने के लिये आयें, इस बात की उत्कट आकांक्षा—आजकल की भाँति—उस काल में गुरु लोग रखते थे। इसी से कई गृह्यसूत्रों में ऐसे विधान आये हैं कि अमुक मंत्र जपने से अधिक शिष्य मिलते हैं, या जितने तिल की आहुति दी जायगी, उतने ही शिष्य अध्ययन के लिये आवेंगे। शिष्यों की संख्या और योग्यता पर गुरु की कीर्ति अवलम्बित है, अतः प्राचीन काल के अवेतनभोगी और निःस्पृह गुरुओं की यह महत्त्वाकांक्षा सर्वथा स्वाभाविक है।

संक्षेप में श्रावणी का दिन शैक्षणिक वर्ष के प्रारम्भ होने का दिन है, अतः शिक्षा-संसार में इसका महत्त्वपूर्ण स्थान है।

[१९४० में प्रकाशित]

⊙ २३४ पृष्ठ का शेषांक]

इस वर्ष दीपावली का महत्त्व विशेष अधिक है, क्योंकि सम्राट् विक्रमादित्य द्वारा संस्थापित विक्रम संवत् का २०००वाँ वर्ष समाप्त हो रहा है। विश्व में आज चारों ओर महायुद्ध की ज्वाला धधक रही है। भीषण नर-धन-संहार के अतिरिक्त दुर्भिक्ष, अकाल, बीमारी आदि का भी दौरदौरा है। संसार की स्थिति आज अमावस्या की काली रात के समान अन्धकारपूर्ण है। जैसे आज रात को दीपमालिका सजाकर हम अन्धकार का नाश कर प्रकाश फैलाते हैं, वैसे ही क्या हम आशा करें कि २०००वें वर्ष का अन्धकार दूर होकर आगामी तृतीय सहस्राब्दी के प्रथम वर्ष में प्रकाश का प्रसार होगा और विश्व में एक बार पुनः विक्रमादित्य काल का सुराज्य दृष्टिगोचर होगा?

"तमसो मा ज्योतिर्गमय"

[१९४३ में प्रकाशित]

५३. वसन्तोत्सव मनाने की मनोवृत्ति

आजकल का युग 'जल्दी-जल्दी' का युग है। जीवन में सुखमय शांति एक दुर्लभ वस्तु हो गई है। हम यात्रा करते हैं तो शीघ्रतम चलने वाली सवारी को महत्व देते हैं। उसमें भी समय के उपयोग का प्रश्न हमारे सामने बना रहता है। रेल्वे बुक स्टाल से खरीदी गई रंगीन और सनसनीदार पत्र-पत्रिकायें या कहानियों के बिना समय नहीं कटता। दैनिक जीवन में भी घरेलू उत्तरदायित्व और जीविकार्थ व्यवसाय से छुट्टी मिलते ही हम चित्रपट देखने को सोचते हैं। सारांश यह कि हम जीवन का प्रत्येक क्षण किसी न किसी उपयोगी कार्य में बिताना पसन्द करते हैं। हमारा स्नायु-जाल इतना उत्तेजित हो गया है कि बगैर कुछ लाभ का काम किये हमें चैन नहीं मिलता। हमारी बहिर्मुखी दृष्टि इतनी चंचल हो गयी है कि कुछ न कुछ वस्तु हमेशा सामने होनी ही चाहिये। अन्तर्मुखी दृष्टि की ओर प्रवृत्ति का अभाव आज के वर्तमान जीवन का अभिशाप है। हमें शांत चिन्ता से जीवन के लक्ष्य या मौलिक तत्वों का कुछ काल के लिये प्रतिदिन विचार करना रुचता ही नहीं। हम जल्दीबाजी की होड़ में पड़कर शांति और संतुलित जीवन के महत्त्व को भूल गये हैं। फलतः वर्तमान युग का हमारा जीवन उतना सरस नहीं रह गया है।

कवीन्द्र रवीन्द्र ने कादम्बरी की भाषा की चर्चा करते हुये कहा है कि उत्तरकालीन संस्कृत-गद्य की उपमा एक मन्द-मन्द चलने वाले राजसी ठाठ के जलूस से की जा सकती है। जिसमें जल्दी-बाजी का गन्ध नहीं। बाजेवाले, हाथी, ऊंट, घोड़े, सैनिक दल और राजा का रथ—ये सब दोनों ओर खड़ी दर्शनोत्सुक जनता को आह्लादित करते धीरे-धीरे आगे बढ़ते हैं। एक मील तै करने में एक घंटा भी लग जाय तो कोई हर्ज नहीं। इसी प्रकार बाण की भाषा जब किसी वस्तु का वर्णन करने लगती है, तो उसमें जल्दीबाजी नहीं रहती। पहिले लम्बे समासों में स्थूल, फिर क्लिष्ट उपमाओं से अंग-प्रत्यंग का सूक्ष्म चित्रण, बाद में उत्प्रेक्षाओं की भरमार और अन्त में विरोधा-भासपूर्ण छोटे-छोटे वाक्यांश—आदि अनेक तंत्रों के साथ बाण का वर्णन हमारे सामने धीरे-धीरे गुजरता है। इसमें न कवि को जल्दी है न पाठकों को। इतिवृत्त की प्रगति की ओर से दोनों उदासीन हैं। उन्हें तो वर्णन का आनन्द चखना है। रेवड़ी के एक-एक तिल का स्वाद लेने में जो मजा है, वह एकदम गड़प लेने में नहीं। इसके विपरीत आज के वर्तमान जीवन की पोस्ट-मैन के जीवन से उपमा दी जा सकती है। उसे नियत समय के भीतर अपनी बोट की सारी डाक बाँट देनी है, अतः उसके लिये जल्दी करना अनिवार्य है। हंस या गज की मन्द गति का सौंदर्य उसके लिए आकर्षण नहीं। उसे तो काम निपटाना है काम करने में आनन्दानुभव करना नहीं।

प्राचीन-काल में भारतीय सामाजिक जीवन का एक क्रम भिन्न प्रकार का था। उसका साहस्य पोस्टमैन के जीवन से नहीं था। उसमें राजा के जुलूस की शान थी। जल्दी-बाजी, अस्थिरता और हाय-हाय नहीं थी। जीवन के सरस भाग का मधुर-मधुर अनुभव समाज को रुचता था। जीवन का प्रत्येक वर्ष उसके लिए विभिन्न उत्सवों की एक माला थी। उसके लिए सावन की रिमझिम अगहन का गुलाबी जाड़ा और फागुन की मस्त लयार-बहार के दिन थे। यहाँ हम पाठकों की जानकारी और साथ ही मनोविनोद के लिए बाण कवि के आश्रयदाता सम्राट् हर्षवर्धन द्वारा १४०० वर्ष पूर्व रचित रत्नावली नाटिका में वर्णित वसंतोत्सव की झाँकी प्रस्तुत करते हैं।

संस्कृत-साहित्य में राजा उदयन की एक कलाप्रिय और रसिक राजा के रूप में ख्याति प्रसिद्ध है। उनकी राजधानी कौशाम्बी थी, जिसका वर्तमान नाम कोशम है। वह प्रयाग से ३६ मील पश्चिम में है विदिशा, अयोध्या, राजगृह आदि कालीन राजधानियों में उसका प्रसिद्ध स्थान था। आजकल प्रयाग विश्वविद्यालय और केन्द्रीय पुरातत्व-विभाग के सम्मिलित उद्योग से खुदाई की जा रही है। अभी गत जनवरी मास में वहाँ बुद्ध-भक्त घोषित द्वारा भगवान बुद्ध के निवासी के लिए निर्मित घोषिताराम के, जिसकी चर्चा बौद्ध ग्रन्थों में अनेक बार आई है, ध्वंसावशेष प्राप्त हुये हैं। प्रयाग के किले में रखा गया अशोकस्तूप, जिसमें अशोक-स्तम्भ लेख के साथ-साथ सम्राट् समुद्रगुप्त का प्रसिद्ध दिग्विजय लेख खुदा है; इसी कोशम में पाया गया था। हाँ तो, राजा उदयन के समय में कौशाम्बी एक अति समृद्धपुरी थी। इसके प्रसाद रथ्यायें, राजकक्ष और उद्यान दर्शनीय थे। पाटलिपुत्र कुसमपुर में गंगातट पर स्थित मौर्य सम्राट के सुगांग प्रासाद की भाँति महाराज उदयन का सुयामुन प्रासाद प्रसिद्ध था। उसकी खिड़कियों से यमुना की प्रशान्त और नीलवर्ण जलराशि स्पष्ट दिखती थी; उसी सुयामुन प्रासाद पर चढ़कर महाराज उदयन कौशाम्बी के रसिक नागरिकों का वसन्तोत्सव देखा करते थे।

सामने के विशाल राजमार्ग पर एक जुलूस धीरे-धीरे आगे बढ़ रहा है। उसमें कौशाम्बी के पौरजन नाचते-गाते सामने आते हैं। वे मृदंग की ध्वनि पर तालियाँ बजाकर ताल दे रहे हैं। सभी लोग वसन्तोत्सवानुरूप सुधा-धवल श्वेत वस्त्र पहिने हैं, किन्तु मधुमत्त नारियों की रंग-भरी पिचकारियों से उनके वस्त्र रंगविरंगे हो रहे हैं। नारियों के कंकण, नूपुर और काची की मधुर ध्वनि तथा पुरुषों की तालानुरूप करतल ध्वनि से मिलकर मृदंग स्वर चारों दिशाओं में व्याप्त हो रहा है। अबीर और गुलाल के चूर्ण से सारा वातावरण जगमगा उठा है। आज पुर-वासीगण आमोद-प्रमोद की चरम-सीमा को पहुँच गये हैं। कौशाम्बी को देखकर ऐसा प्रतीत होता है, मानों उसने अपनी संपत्ति से कुबेर के भण्डार को पूर्ण रूप से परास्त कर दिया है। तभी तो चारों ओर वातावरण रक्त-पीतवर्ण मय दिखता है। कुंकुम और गन्ध चारों ओर फैलकर लाल-पीली आभा पसार रहा है। लोगों के शरीर पर स्वर्णालंकार चमक रहे हैं। उनके शिर रक्ताशोक पुष्प की माला के बोझ से दबे जा रहे हैं। ऐसा भ्रम होता है कि मानों सर्वत्र सोने का रंग दे दिया गया है। राजप्रासाद के प्रांगण का दृश्य अपूर्व है। रंगीन फुहारों के लगातार चलने से सर्वत्र जल फैल गया है। प्रतिक्षण स्त्री-पुरुषों के दल के दल आने के कारण

आँगन पंकिल हो गया है। रंगीन पिच्छिल फर्श पर फिसलते हुए नर-नारी विविध क्रीड़ायें कर रहे हैं। लाक्षारागरचित चरणवाली नारियों का मादक नृत्य बरबस मन को मोह रहा है। आनन्द के उल्लास में उनके गौर कपोलों में से गिरकर सिन्दूर ने सारे फर्श को रंग दिया है।

सुरसिक लोग भर-भरकर पिचकारी मार रहे हैं। वारवनिताएँ जल के स्पर्श से घबड़ाई-सी विलासपूर्ण ढंग से 'सी-सी' कर रही हैं। दूसरी ओर अबीर उड़ाने से अन्धकार फैल रहा है। किन्तु रसिक नागरिकों की गौरवर्ण देह पर मणिजटित आभूषणों की किरणों का प्रकाश भी कम नहीं है। आम्र-मंजरी और अशोक दल से सजी हुई कामिनियाँ नृत्य करती हुई मृदंग की ताल पर गा रही हैं—"अहा . . .अब तो दक्षिण के मलय पवन ने बहना आरम्भ कर दिया है। मलयानिल कुसुमायुध काम का प्रिय दूत है, इनके आने पर घने पत्तों वाले आम्र-वृक्ष मुकुलित हो जाते हैं। मानिनियों का मान अब कम हो चला है। सुन्दर युवतियों के पादस्पर्श से अशोक खिल उठा है, उनके मधुपूर्य कुल्लों से बकुल-वृक्ष भी विकसित हैं। वसन्त के आने पर जन-हृदय वैसे ही मृदुल हो जाता है, और तब अवसर पाकर कामदेव अपना कुसुमबाण फेंकता है—इत्यादि।

ऊपर का वसन्तोत्सव पढ़कर प्राचीन भारत के समृद्धशाली अतीत की स्मृति जाग्रत हो जाती है। आज युद्धोत्तर-कालीन विषम परिस्थिति के कारण हमारी दशा भौतिक दृष्टि से, शोचनीय है। किन्तु इससे अधिक शोचनीय यह है कि वर्तमान युग की चपेट में आकर हम अपनी-प्राचीन जीवन-परम्परा से दूर हट गये हैं। आज हममें वह रसग्राहिणी वृत्ति सूख गई है, जो जीवन को सरस और आकर्षक बनाती है। किन्तु यह ध्यान रहे कि रसग्राहिणी वृत्ति भी यथासमय शोभा देती है, सर्वदा नहीं। प्राचीन भारत के सन्तुलित जीवन में 'अतिरेक' और 'असमय' को स्थान नहीं था।

[जयहिंद : ३ मार्च, १९५४ में प्रकाशित]

५४. गांधीजी की मानवता

भारतीय-दर्शन में संसार को त्रिगुणात्मक कहा गया है। ये तीन गुण सत्व, रजस और तमस हैं। जब तक इनकी साम्यावस्था रहती है, तब तक 'संसार' का अस्तित्व ही नहीं हो सकता। क्योंकि 'संसार' या 'जगत' का अर्थ 'संसरण शील' या गमनशील है। गुणों की साम्यावस्था 'चिर शान्ति' का दूसरा नाम है और 'चिरशान्ति' 'संसार' या 'जगत' से तम और प्रकाश का सम्बन्ध है। मीमांसा की परिभाषा के शब्दों में इसे "वदतो व्याघात:" कहा जाता है। पतंजलि ने महाभाष्य के प्रथम आह्निक में "वदतो व्याघात" का बड़ा सुन्दर उदाहरण दिया है। वहाँ पर यह प्रश्न उठाया गया है कि पाणिनि व्याकरण में कुछ ऐसे पद साबित हैं, जिनका कहीं वाङमय में प्रयोग नहीं दिखता। इनके समर्थन में दो चार 'अप्रयुक्त' शब्दों का उल्लेख प्रश्नकर्ता ने किया था। इस पर आचार्य पतंजलि परिहासपूर्वक कहते हैं कि "यह तो वदतो व्याघात हुआ", आप स्वयं इन शब्दों का प्रयोग करते हैं, और कहते हैं कि इन शब्दों का प्रयोग नहीं होता। दूसरा प्रकार इसी बात को स्पष्ट करने का—स्कूल के विद्यार्थी परीक्षा में दर्शाते हैं, जब वे किसी शब्द के प्रयोग करने के प्रश्न के उत्तर में वाक्य रचना करते हैं कि "मुझे इस 'शब्द' का अर्थ-ज्ञात नहीं है।" सूक्ष्म दृष्टि से देखने में यह स्पष्ट है कि ये दोनों उदाहरण "वदतो व्याघात" नहीं कहे जा सकते; क्योंकि प्रश्नकर्ता के द्वारा अप्रयुक्त शब्दों का प्रयोग वास्तविक प्रयोग नहीं है, वह तो केवल निर्देश मात्र है। एवमेव 'मैं इस शब्द का अर्थ नहीं जानता हूँ'—"इस वाक्य से परीक्षार्थी का उस 'शब्द' का अर्थ ज्ञान और वाक्य में प्रयोग सूचित नहीं होता।

हाँ तो, इसी प्रकार क्या 'संसार' या 'जगत' और चिरशान्ति (या साम्यावस्था) ये दो भाव 'वदतो-व्याघात:' है? इस प्रश्न का उत्तर भी दो प्रकार से हो सकता है—स्थूल और सूक्ष्म। स्थूल प्रकार की बात आगे देखेंगे। अभी तो सूक्ष्म प्रकार का निरूपण करना है। उन तीनों गुणों की साम्यावस्था में भी 'गतिशीलता' या सक्रियता' की कल्पना असम्भव नहीं है। क्योंकि साम्यावस्था में भी तीनों गुणों की 'धारणा' तो होनी ही चाहिये; अन्यथा साम्यावस्था की स्थिति को खतरा है। तो इस तीनों गुणों की (साम्यावस्था में) 'धारणा' क्रिया को एक क्रिया माननी ही पड़ेगी। इस प्रकार से हमें साम्यावस्था का सक्रियता से समन्वय करना है। विश्ववंद्य गांधी जी में इसी समन्वय का दर्शन होता है। उनकी चित्तवृत्ति की साम्यावस्था में भी लोक-कल्याण के लिए तत्परता थी, अर्थात् वर्तमान सुख और दु:ख की घटनाओं से प्रभावित न होकर भविष्य की चिन्ता से प्रेरित होकर वे सदैव 'सक्रिय' रहते थे। दूसरे शब्दों में वे 'संसार या जगत' में रह कर 'सम दुख सुख' होने के कारण साम्यावस्था का

अनुभव करते थे। इसी में गांधी जी की आदर्श साम्यावस्था की झलक मिलती है। यही उनकी 'मानवता' का अनन्य साधारण वैशिष्ट्य है।

अब हम त्रिगुणात्मिका सृष्टि का दूसरे प्रकार से निरूपण करेंगे। जब इन तीनों गुणों की साम्यावस्था किसी अज्ञात कारण से नष्ट हो जाती है, तब वैषम्यावस्था की स्थिति उत्पन्न हो जाती है। उस दशा में किसी एक गुण की प्रधानता रहती है और उसके अनुसार विविध प्राणी देखने में आते हैं—अतिमानव, मानव और अपमानव (Superman, Man, Sub man) अतिमानव और अपमानव में वैषम्यावस्था का स्वरूप उत्कट हो जाता है। किंतु 'मानव' में साम्यावस्था का बहुत-कुछ मिलता-जुलता रूप देखने में आता है। अपमानव वाह्य परिस्थितियों से कम प्रभावित होता है और होता भी है, तो उसकी प्रतिक्रिया 'शठे शाठ्यं समाचरेत्' की रहती है। औदार्य, क्षमा, सहिष्णुता आदि उदात्त गुण उसे नहीं भाते। एवमेव अतिमानव में वाह्य परिस्थितियों का प्रभाव अत्यधिक मात्रा में होता है, साथ ही प्रतिक्रिया भी अत्यधिक होती है। यह अत्यधिकता 'अति सर्वत्र वर्जयेत्' के अनुसार वांछनीय नहीं है। बाह्य परिस्थितियों से उचित मात्रा में प्रभावित होना और प्रतिक्रिया के फलस्वरूप लोक कल्याणानुरूप कार्य करना—ये 'मानव' के गुण हैं। बुराई का उत्तर बुराई से न देकर, बुराई करने वाले की चित्तवृत्ति को, अपने त्याग और सहिष्णुता से बदलने का यत्न करना 'आदर्श मानव' का कर्तव्य है। श्री गांधीजी न अतिमानव थे, न अपमानव। वे तो 'मानव' थे। यही उनका वैशिष्ट्य है।

[मानवता, जून १९४८ में प्रकाशित]

५५. भारतीयकरण का तात्पर्य

आजकल हमारे देश में 'भारतीयकरण' के अभिप्रेतार्थ पर मतभेद की एक नयी समस्या उपस्थित हुई है। भिन्न-भिन्न दृष्टिकोणों से विचारशील लोग इसकी व्याख्या करते हैं। जनसंघ के द्वारा इसका प्रथम प्रयोग होने के कारण, जनसंघ को एक साम्प्रदायिक दल मानने वालों को इसमें उग्र साम्प्रदायिकता की गंध दीखती है तथा देश में फूट फैलाने की प्रवृत्ति का संकेत मिलता है। कहा जाता है कि भारतीयकरण की चर्चा देश के अहिन्दू-वर्ग का अविश्वास तथा अपमान है। दूसरी ओर भारतीयकरण को हिन्दूकरण का समानार्थी मानकर, भारतीय-करण के द्वारा हिन्दूराष्ट्र स्थापित करने का स्वप्न कुछ लोग देखते हैं। इस मत-द्वैध की पृष्ठभूमि में इस शब्द का तात्पर्य निर्णीत करना असामयिक न होगा।

प्रत्येक देश की अपनी एक विशेषता होती है, जिसे 'अस्मिता' शब्द के द्वारा स्पष्ट व्यक्त किया जा सकता है। इस विशेषता का क्षेत्र व्यापक है। इसके अन्तर्गत देश की सभ्यता और संस्कृति के सभी पक्ष इस देश की अपनी विशेषता में अन्तर्निहित माने जा सकते हैं। भाषा, वेष-भूषा, भोजन, रीति-रिवाज आदि में इस विशेषता का वाह्यपक्ष दृष्टिगोचर होता है। स्थूल-रूप से इन बातों में एकरूपता दिखने पर हम निःसंकोच कह सकते हैं कि क्षेत्रीय विशेषता का वाह्यस्वरूप क्या है?

.किन्तु आज के वैज्ञानिक युग में—यातायात तथा संचार की व्यवस्था इतनी विकसित हो गयी है कि चन्द्रलोक में जाना अब एक कल्पना नहीं, बल्कि अनुभवगम्य वस्तु है। इन वाह्य उपकरणों से—भाषा, वेष-भूषा, भोजनादि से—किसी देश की विशेषता वास्तविक अनुमान लगाना उचित न होगा। अब हमें सभ्यता के वाह्य उपकरणों पर ध्यान केन्द्रित नहीं करना चाहिए, बल्कि देश की संस्कृति के विविध पक्षों को—जैसे विचार-धारा, जीवन-दर्शन, सामाजिक दृष्टिकोण आदि का विचार करना चाहिए। इन्हें हम विशेषता का आन्तर पक्ष कह सकते हैं। बाह्य पक्ष चिरस्थायी नहीं रहता, काल-क्रम से उसमें परिवर्तन होता रहता है। आज रामायण, महाभारतकालीन भाषा, वेष-भूषा का दर्शन भारतवर्ष में नहीं होता है। किन्तु उस समय के भारत-निवासी से आजकल का भारत-निवासी, यदि हम अन्तरपक्ष को ध्यान में रक्खें तो विशेष भिन्न नहीं प्रतीत होगा। क्योंकि आन्तर पक्ष की विशेषताओं में विशेष अन्तर दृष्टि-गोचर नहीं होगा। भारत की तो एक और अपनी निजी विशेषता है, जो आन्तर पक्ष में भी स्वतन्त्रता देती है। यह सर्वविदित है कि विचार-स्वातन्त्र्य की पराकाष्ठा भारतवर्ष में देखी जाती है। आस्तिक-नास्तिक, ईश्वरवादी, अनीश्वरवादी, ज्ञानवादी, कर्मकाण्डवादी, शैव,

वैष्णव, बौद्ध-जैन—सभी तो प्राचीन काल से भारतवर्ष में फूलते-फलते आये हैं। अतः भारतीय विशेषता में समन्वय और सह-अस्तित्व की काफी गुंजायश है।

यौगिक अर्थ से रूढ़ अर्थ अधिक मान्य होता है। इस कारण हम 'भारतीय' और 'हिन्दू' इन शब्दों को समानार्थी कहने का साहस नहीं कर सकते। भाषाविदों की दृष्टि से 'हिन्दू' शब्द का अर्थ 'हिन्द' देश का निवासी—अर्थात् सिन्धु नदी के इस पार का निवासी—है, तथा भाषा-शास्त्र की दृष्टि से 'इण्डियन'—अंग्रेजी शब्द—हिन्दू शब्द का रूपान्तर है। तो भी आज रूढ़ परम्परा में 'भारतीय' का अर्थ 'भारत' का निवासी (अर्थात् इण्डियन) है और 'हिन्दू' का अर्थ हिन्दू जातिवाला है, इन्डियन या भारतीय शब्द का समानार्थी नहीं है। हमारे देश में आजकल एक अजीब विडम्बना है कि देश को हम 'हिन्द' (इण्डिया, अंग्रेजी शब्द जो सिन्धु संस्कृत शब्द से निकला है) कहने में संकोच नहीं करते, किन्तु यहाँ की भाषा को 'हिन्दी' नहीं कहेंगे; हिन्दुस्तानी कहना चाहेंगे। दूसरी ओर, यहाँ की भाषा को 'हिन्दूस्तानी' कहेंगे, किन्तु देश को 'हिन्दुस्थान-हिन्दुस्तान' कहना नहीं चाहेंगे। अंग्रेज़-अँग्रेजी, रूस-रूसी की भाँति 'हिन्द-हिन्दी' अथवा 'हिन्दूस्तान-हिन्दुस्तानी का युग्म प्रयोग हमारे यहाँ राजनैतिक अभिनिवेश के कारण वर्ज्य है। हिन्दी शब्द, एक विशिष्ट भाषा—जो 'उर्दू' से भिन्न है—के अर्थ में रूढ़ है और हिन्दुस्तानी शब्द का रूढ़ अर्थ हिन्दी-उर्दू मिश्रित भाषा है। दूसरी ओर चूँकि हिन्दुस्तान शब्द से हिन्दुओं का (अर्थात् हिन्दू जाति का)—स्थान, यह अर्थ निकलता है, इसलिए देश को हिन्दुस्तान न कहकर 'हिन्द' कहेंगे। हमारा घोष-वाक्य 'जय-हिन्द' है, 'जय हिन्दुस्तान' नहीं, हमारी भाषा 'हिन्दी' नहीं, 'हिन्दुस्तानी' है। संसार में ऐसी विधि-विडम्बनाएँ होती ही रहती हैं। इसलिए सन्त कवि कबीर को रोना पड़ा था—चलती को गाड़ी कहैं....आदि। अस्तु, यह चर्चा प्रसङ्गवश आ गयी।

हम यह कह रहे थे कि 'भारतीय' और 'हिन्दू' शब्द पर्यायवाची नहीं हैं और न मानना चाहिए। 'योगाद्रूढ़िर्बलीयसी' से 'भारतीय' शब्द का अर्थ है—"भारत में रहने वाला"। अर्थात् सभी हिन्दू, मुसलमान, सिख, ईसाई आदि। फलतः 'भारतीयकरण' का शुद्ध अर्थ है 'भारतीय बनाना'। अर्थात् भारतीयों द्वारा 'मैं भारतीय हूँ' (अस्मिता) ऐसा मानने में गौरव की भावना रखना।

किसी भी देश के निवासी का अपने देश के प्रति गौरव की भावना रखने में कोई अनौचित्य नहीं है। जो वस्तुस्थिति है, उसमें उल्लास और स्वाभिमान रखना है। भवितार्थ यह है कि सभी भारतीय अपने को भारतीय कहने और मानने में गौरवान्वित समझें। भारतीयकरण का प्रचार भारतीयों के लिए है—अभारतीय अर्थात् भारतीय-भिन्नों के लिए नहीं है। हाँ, यदि कोई भारतीय अपने को अभारतीय ही मानता हो तो उसे भारतीय होने के गौरव की बात पसन्द न आयेगी। किन्तु ऐसा कोई विरला ही होगा, जो भारत-निवासी होकर भी भारतीय न कहलाना चाहे। काश्मीर के शेख अब्दुल्ला ने भी जिन्हें लोग संकीर्ण मनोवृत्ति वाले साम्प्रदायिक नेता समझते हैं—स्पष्टतः अपने को भारतीय घोषित किया है। फिर पता नहीं 'भारतीयकरण' शब्द के प्रति क्या आपत्ति हो सकती है।

[शेषांश २४५ पृष्ठ पर

५६. वर्तमान सामाजिक दुरवस्था का कारण

देश में आजकल चतुर्मुखी दुरवस्था का साम्राज्य है। सभी ओर चोरबाजारी, कामचोरी और धनलोभ का बाजार गर्म होने के कारण जनता त्रस्त एवं पीड़ित है। एक ओर व्यापारी-वर्ग अधिकाधिक लोभ के कारण माल को रोक कर मँहगाई बढ़ाने को उत्सुक है, तो दूसरी ओर सामान्य जनता भी जरूरत से अधिक खाद्य वस्तुएं इकट्ठी कर व्यापारियों को अधिक दाम पर बेचने को तैयार हैं। मजदूर वर्ग मँहगाई के कारण अधिक वेतन के लिये लालायित है, किन्तु कर्तव्य पालन करने में पहिले से अधिक ढिलाई करता है। किसी भी क्षेत्र में देखिये, अधिकार-याचना के साथ-साथ कर्तव्य पालन का पवित्र भाव नहीं है। इस दुरवस्था का मूल कारण यह है कि वर्तमान युग में कर्म की अपेक्षा अर्थ को अधिक महत्व दिया जाता है। प्राचीन काल की धर्म, अर्थ, काम और मोक्ष की पुरुषार्थ-चतुष्टय की कल्पना में इस बात का ध्यान रक्खा गया था कि समाज-व्यवस्था में 'समतोल' बना रहे। अर्थ और काम के साथ-साथ आदि में धर्म को और अन्त में मोक्ष को स्थान दिया गया था, ताकि जीवन में भौतिक दृष्टिकोण ही सर्वेसर्वा न बन जाय। आश्रम-व्यवस्था में भी प्रथम दो आश्रमों को प्रवृत्तिमूलक और अन्तिम दो आश्रमों को निवृत्ति-मूलक मानकर जीवन में 'समतोल' स्थापित किया गया है। प्रवृत्ति-मार्ग का सम्बन्ध स्वोन्नति सम्पादन से और निवृत्ति-मार्ग का परोन्नति सम्पादन से था। इस प्रकार प्राचीनकालीन समाज-व्यवस्था का अवलोकन करने पर यह स्पष्ट हो जाता है कि साधारण शतवर्षीय मानव जीवन में पूर्वार्द्ध निजी उन्नति और उत्तरार्द्ध लोकोन्नति के लिये विभाजित किया गया था। जीवन में यह 'समतोल' या समन्वय भारतीय-संस्कृति की अपूर्व देन है। उसको भुला देने के कारण आज भारत ही नहीं, समस्त संसार कष्ट में है। वर्तमान सामाजिक उथल-पुथल पर भी कानेटकरजी ने ता० २१ नवंबर के 'नागपुर टाइम्स' में "सोशल एक्वीलायज़" शीर्षक के अन्तर्गत एक नये और भौतिक दृष्टिकोण से विचार किया है, उसका मथितार्थ हम अपने शब्दों में नीचे दे रहे हैं।

"वर्तमान सामाजिक दुरवस्था को दूर करने के लिए यह आवश्यक है कि उसका मूल कारण समझ लिया जाय। स्वभावगत मूलरूपेण विभिन्न वृत्तियों के कारण मानव-समाज दो वर्गों में विभाजित किया जा सकता है। प्रथम वर्ग ऐन्द्रिय-सुख और शारीरिक सुविधाओं पर अधिक ध्यान देता है, दूसरा मानवता के उच्च-आदर्शों पर। मानवेतिहास में दूसरे वर्ग के लोगों ने ही (राम, बुद्ध, गान्धी आदि ने) समाज-कल्याण के कार्य में प्रमुख भाग लिया है, क्योंकि दैहिक सुख और विलास को पसन्द करने वाले अपने व्यक्तिगत कल्याण में ही व्यस्त रहते हैं। समाज-कल्याण के इतिहास-निर्माण का कार्य तो वही कर सकेंगे, जो स्वार्थ से अधिक परार्थ को महत्त्व

देते हैं। समाज-जीवन में दोनों प्रवृत्तियों के अनुयायी लोग रहते हैं और समाज के घटक के नाते दोनों का अपना-अपना महत्त्व है। अतः समाज के प्रत्येक व्यक्ति को पूर्ण स्वातंत्र्य है कि वह इन दो भौतिक प्रवृत्तियों में से आत्मानुरूप एक को चुन ले और तदनुसार फल प्राप्ति की आशा करे। दैहिक सुख चुनने वालों को समाज में प्रतिष्ठा, सम्मान या आदर की आशा न करनी चाहिए क्योंकि मानव जितना ही अधिक दैहिक सुख की ओर प्रवृत्त होगा, उतना ही कम उसे सम्मान और आदर समाज में मिलना चाहिये। दूसरी ओर, स्वार्थ का त्याग और परार्थ की ओर प्रवृत्ति की मात्रा पर सम्मान, प्रतिष्ठा या आदर की मात्रा निर्भर है। प्राचीन काल में प्रत्येक मानव इस बात में स्वतंत्र था कि वह ऐन्द्रिय सुख के कार्यों में ही व्यस्त रह कर शारीरिक सुविधाओं का उपयोग करे या समाज-कल्याण के लिये प्रयत्न कर जनता का आदर-पात्र बने। इसी से दोनों प्रकार के वर्गों का स्वतन्त्र अस्तित्व था और पारस्परिक स्पर्धा न होने के कारण समाज-रथ आसानी से आगे बढ़ता था।

किन्तु आजकल समाज में यह 'समतोल' नहीं रह गया है, फलतः अनेक ऐन्द्रिक सुख के अभिलाषी भी समाज में आदर और सम्मान प्राप्त करना चाहते हैं, और स्वार्थत्यागी और ऐन्द्रिय-सुख-निरपेक्ष-जन दरिद्रता और शक्तिहीन होने के कारण अपमान, तुच्छदृष्टि और उपेक्षा के पात्र बनते हुए देखे जाते हैं। आज सम्पत्ति और सम्मान—दोनों साथ साथ चलते हैं। त्याग और लोक-संग्रह की भावना को समाज में मान नहीं है। लोग धन के पीछे पड़े हैं और धन के बल पर अपने स्वार्थ-प्रेरित कुकृत्यों पर परदा डालते हैं। वर्तमान युग का धूर्त और कपटी धन-प्राप्ति के साथ-साथ समाज में प्रतिष्ठा भी प्राप्त करता है। इससे समाज में भौतिक सुख-कामी को प्रोत्साहन मिलता है और सुख-त्यागी को अपनी ईमानदारी के कारण भौतिक कष्ट सहने के साथ-साथ मूर्ख बनना पड़ता है। उसे भौतिक सुख और समाज-प्रतिष्ठा दोनों से हाथ धोना पड़ता है।"

श्री कानेटकरजी की उपर्युक्त विचार-धारा मौलिक तो है ही, साथ ही प्राचीन भारतीय सांस्कृतिक परम्परा के तत्त्वों का भी निरूपण करती है। उपनिषदों में इन प्रवृत्तियों को 'प्रेयस्' और 'श्रेयस्' का मार्ग कहा है। कठोपनिषद में कहा है कि 'श्रेयस्' और प्रेयस्—ये दोनों विभिन्न प्रवृत्तियाँ पुरुष को अपनी-अपनी ओर खींचती हैं। उन दोनों में से 'श्रेयस्' का ग्रहण करने वाला ऐकान्तिक सुख प्राप्त करता है, किन्तु 'प्रेयस्' ग्रहण करने वाला आत्यन्तिक पुरुषार्थ से वंचित रह जाता है। अतः विवेकी पुरुष 'प्रेयस्' के सामने 'श्रेयस्' का चुनाव करता है। नचिकेतस् के सामने यमराज ने 'प्रेयस्' मार्ग के कितने प्रलोभन—सोना-चाँदी, हाथी-घोड़े, बाल-बच्चे, विशाल राज्य और भोगविलास—रक्खे, किन्तु नचिकेतस् ने इन सबों को क्षणिक और आपात-रम्य कह कर उपेक्षा की और कहता है कि "हे यमराज! ये आपके वाहन और नाच-गाने आप ही को मुबारक हों; हमें इनकी आवश्यकता नहीं है।" इस प्रकार ऐन्द्रिय सुखों को लात मार कर नचिकेतस् ने मानवता के शाश्वत मूल्यवाले तत्त्वों को चुना। इसी से भारतीय चिन्तकों में उसका नाम अमर है। भारत का इतिहास तत्कालीन राजा-महाराजा और धनिक-वर्ग को पूर्णतया भूल गया है, किन्तु नचिकेतस् की कीर्ति और प्रतिष्ठा आज भी अक्षुण्ण है। हमारा यह

कहना नहीं है कि सभी लोग 'श्रेयस्' मार्ग का अवलम्बन करें। वैसा होने में संसार का अनादि संघर्षपूर्ण द्वन्द्व मिट जायगा और उससे चाहे बुभुक्षु व्यक्ति का कल्याण सम्पन्न हो, किन्तु प्राणिमय जगत् की ऐहलौकिक समस्या का समाधान न होगा। अतः आवश्यक यह है कि दोनों प्रवृत्तियों के लोग अपने-अपने जन्मगत संस्कार के अनुसार जीवन-यापन करें, किन्तु 'प्रेयस्' का अनुयायी, 'श्रेयस्' की कष्टमय साधना से अर्जित प्रतिष्ठा-रूपी फल पर अपनी सतृष्ण आँखें न गड़ाये। 'दोनों हाथ लड्डू लेना' यह कहाँ का न्याय है? वर्तमान समाज-स्थिति में शोचनीय परिस्थिति यही है कि आज 'प्रेयस्' का बोलबाला है और 'श्रेयस्' का आदर्श उपहसनीय बन गया है। दूसरे शब्दों में, आज कल 'पुण्य' की अपेक्षा 'पाप' का माहात्म्य अधिक माना जाने लगा है। पाप के इस अपेक्षाकृत माहात्म्यवृद्धि में ही वर्तमानकालीन भ्रष्टाचार और अनैतिकता के अस्पृहणीय प्रसार का बीज निहित है। सृष्टिक्रम में जब-जब इस प्रकार का विपर्यास हुआ है और 'धर्म' की अपेक्षा 'अधर्म' को अधिक महत्व मिला है, तभी-तभी संसार का अस्तित्व, अर्थात् 'समतोल' कायम रखने के लिये (गीता के शब्दों में "धर्मसंस्थापनार्थाय") 'श्रेयस्' वृत्ति का महत्व समझाने की आवश्यकता पड़ती है। हम आशा करते हैं कि वर्तमान मानव, समय रहते ही, चेतेगा और 'युगपुरुष' की वाणी को समझेगा। यह तभी संभव होगा, जब हम इस ऐतिहासिक सत्य को भली-भाँति मनन करके कि वर्तमानकालीन सामाजिक दुरवस्था के अनर्थ की जड़ सुखाभिमुखी वृत्ति का अत्यधिक प्रसार और त्यागाभिमुखी वृत्ति का तिरस्कार है।

[भारती : मार्च, १९५१ में प्रकाशित]

●

⊙ २४२ पृष्ठ का शेषांश]

एक बात और भी जान लेनी चाहिए। 'भारतीयकरण'—'भारतीयीकरण' से भिन्न है। संस्कृत-व्याकरण के नियम के अनुसार 'अभूतभावेच्विः'—भारतीयीकरण का अर्थ है—'अभारतीय को भारतीय बनाना।' इस अर्थ में यह अवश्य आक्षेप्य है कि किसी पर, जो वह न हो, उसे लादने का प्रयत्न किया जाय। किन्तु 'भारतीय-करण' का तात्पर्य है कि 'भारतीय' को भारतीय बनाना। देश के सभी निवासी हिन्दू, मुसलमान, सिख, ईसाई आदि भारतीय हैं, उनके लिए भारतीयकरण हौवा या विभीषिका नहीं होनी चाहिए।

**[पण्डित कुंजीलाल दुबे अभिनन्दन ग्रन्थ
के लिए लिखित : १५ फरवरी, १९७०]**

●

५७. नागपुर में हिन्दी की उन्नति के कुछ संस्मरण

सन् १९२९ से निरन्तर १५ वर्ष तक मारिस-विद्यालय हिन्दी-साहित्य समिति से सम्बन्ध का सौभाग्य मुझे प्राप्त था। इस समय में समिति के सारे कार्यक्रमों की विभिन्न स्थितियाँ—प्रारम्भिक से अन्तिम तक—मेरे साक्षात् परिचय में आई हैं। अतीत की धुंधली स्मृति में केवल स्थूल और महत्वपूर्ण वस्तुएं ही शेष रह जाती हैं। और उनमें भी व्यक्तिगत अवलोकन-शैली की विशेषताओं के कारण अवशेषों में भी कुछ ही का स्मरण आज स्पष्ट रूप से हो रहा है।

संस्थाओं की सफलता या विफलता पदाधिकारियों के उत्साह या अनुत्साह पर निर्भर रहती है। तदनुसार उक्त १५ वर्षों में इस हिन्दी-समिति की भी सफलता का पारा ऊँचा-नीचा चढ़ता-उतरता रहता था। साहित्यिक भाषण, वादविवाद, निबन्ध-वाचन, वार्षिकोत्सव, कवि-सम्मेलन, नाटक, हस्तलिखित-पत्रिका-प्रकाशन तथा ग्रूप-फोटो इत्यादि कार्यक्रमों में किसी वर्ष एक या दो, किसी वर्ष दो या तीन और किसी वर्ष सभी कार्यक्रम हुये हैं। प्रतिवर्ष उसी प्राध्यापक के निरीक्षक होने पर भी इस विषमता का हेतु क्या ? वही, पदाधिकारियों के उत्साह की मात्रा। यही कारण है कि विभिन्न वर्षों में समिति की सफलता एकरूप नहीं थी। पदाधिकारी छात्रों पर ही सारा उत्तरदायित्व है तथा यश-अपयश भी उन्हीं को मिलेगा यह स्पष्ट कर देने पर उनमें स्वावलम्बन का भाव तथा कुछ कर दिखाने की लगन उत्पन्न होती है। यदि पदाधिकारियों में कुछ 'नवीन' कर दिखाने की स्फूर्ति है तो "प्रारभ्यमुत्तमजना न परित्यजन्ति" की ओर इंगित करते हुये उन्हें काम करने देने में ही सफलता की कुंजी है। अंतिम २, ३ वर्षों में समिति की ओर से नाटक प्रयोग तथा हस्तलिखित पत्रिका का आयोजन इसी नीति के अनुसरण से सफल हो सके हैं। यशोलिप्सा छात्रों के लिये असाधारण बात नहीं है, किन्तु उसकी प्रेरणा किसी विशिष्ट कार्य करने में उपयोगी सिद्ध हो इसका ध्यान रखना चाहिये।

हिन्दी-समिति, हिन्दी-साहित्य-समिति, हिन्दी-संघ और हिन्दी-साहित्य-मंडल आदि नाम-परिवर्तन के साथ-साथ विधान में भी अनेक मौलिक परिवर्तन हुये थे। प्रारम्भ में मारिस और साइंस—दोनों विद्यालयों के हिन्दी-प्रेमी और हिन्दी-भाषी छात्रों की यह संयुक्त संस्था थी। उन दिनों मराठी का शारदा-मंडल भी एवमेव संयुक्त रूप से कार्य करता था। हिन्दी-समिति के लिये एक दृष्टि से यह वाञ्छनीय भी था, क्योंकि हिन्दी-छात्रों की अपेक्षाकृत न्यूनता के कारण समिति के कार्यक्रम अधिक और उपस्थिति कम रहा करती थी। बाहर के मान्य अभ्यागतों के सामने कभी-कभी कम उपस्थिति के कारण पदाधिकारियों को संकोच भी होता था तथा वाद में अन्य अभ्यागत भी यह सुनकर हिचकिचाते थे। अन्य अनेक कारणों में से जिनका निर्देश

यहां आवश्यक नहीं है एक कारण यह संख्यान्यूनता भी थी कि बीच में एक दो बार नागपुर के समस्त विद्यालयों की हिन्दी-समितियों का संयुक्त वार्षिक सम्मेलन किया गया था और प्रदर्शन की दृष्टि से उसे अच्छी सफलता भी मिली थी। कई वर्ष बाद जब मारिस और साइंस विद्यालयों में हिन्दी-छात्रों के उत्साह में वृद्धि तथा हिन्दी-भाषी प्राध्यापकों के सहयोग-दान में आधिक्य दृष्टिगोचर हुआ, तब दोनों विद्यालयों की हिन्दी-समितियाँ अलग-अलग कार्य करने लगीं। यह पृथक्करण कुछ ऐसा अचानक और 'स्वयंस्फूर्त-सा' हुआ कि हममें से अनेकों को यह मानकर संतोष करना पड़ा कि मानों दो वयः प्राप्त भाई पंचों की सहायता के विना ही, बिना सूचना के स्वयं अलग रहने लगे हैं और उच्च स्तर की प्रतिस्पर्धा में वे अब पहिले से अधिक अच्छा कार्य कर सकेंगे। दूसरा परिवर्तन समिति के अध्यक्ष के विषय में था। उस समय तक छात्र ही मंडल के अध्यक्ष हुआ करते थे। तथा अन्य पदाधिकारियों के साथ वे भी प्रतिवर्ष बदल जाते थे। अतः मंडल के कार्यों में एकतानता लाने के लिए तथा अन्य पदाधिकारियों में सम्भावित परस्पर सम्बन्ध विशृं-खलता दूर करने की भी दृष्टि से यह निश्चय किया गया कि अध्यक्ष का पद प्राध्यापक के लिये सुरक्षित रखा जाय। अन्य दृष्टियों से इस 'अंकुश-विधान' के आक्षेप्य होने पर भी आज यह निस्संदेह कहा जा सकता है कि अंतिम कई वर्षों की आशातीत सफलता में इससे विशेष लाभ हुआ।

अंतिम कई वर्षों की सफलता के विषय में यह कह देना आवश्यक है कि इन वर्षों के हिन्दी-प्रेमी छात्रों का उत्साह अतीव प्रशंसनीय था। हिन्दी को 'ऐच्छिक' मुख्य विषय के तौर पढ़ने की उनकी तीव्र उत्कंठा थी। प्रति-सप्ताह हिन्दी-निवन्ध-कक्षा में वे हिन्दी-पाठन की व्यवस्था के अभाव का रोना रोते थे। प्रतिवर्ष छात्रों की ओर से प्रिंसिपल से मांग की जाती थी कि 'हिन्दी' विषय पढ़ाने का प्रबन्ध किया जाय। प्रसन्नता की बात है कि विद्यार्थियों की यह सतत मांग इस वर्ष पूरी की गई है। अब इंटर और बी० ए० में हिन्दी को ऐच्छिक मुख्य विषय के रूप में पढ़ाने के लिये एक सुयोग्य तथा विद्वान् प्राध्यापक की नियुक्ति से वर्तमान हिन्दी छात्रों की चिराभिलाषा तृप्त हो गई है। विद्यालय के वर्तमान हिन्दी छात्रों से सानुरोध निवेदन है कि वे यह न भूलें कि हिन्दी-लता के आरोपण और पुष्पोद्गम में उनसे पूर्व की कई वर्ष-परम्पराओं के हिन्दी-प्रेमी छात्रों का हाथ है। बीज बोनेवाला स्वयं फल चखे, ऐसा तो क्वचित ही होता है। किन्तु फल चखने वालों का धर्म है कि वे पूर्ववर्तियों का 'ऋण' मानें तथा परवर्तियों के लिये 'कुछ' करते रहें।

सन् १९२९ में नागपुर के विद्यालयों में हिन्दी की दयनीय दुरवस्था थी। हिन्दी को एक मुख्य विषय के रूप में पढ़ाने का प्रबन्ध किसी विद्यालय में नहीं था। हिस्लप कालेज छोड़कर अन्य प्राइवेट कालेजों का जन्म भी नहीं हुआ था। उस समय नागपुर के कालेजों में केवल हिन्दी निबन्ध (Composition paper) पढ़ाने का प्रबन्ध था। वह प्रबन्ध भी यों ही 'कुछ' था। हिन्दी-भाषी प्रदेश में लब्धजन्मा कोई भी प्राध्यापक—चाहे वह किसी भी विषय का प्राध्यापक क्यों न हो—हिन्दी निबन्ध-पाठन के लिये योग्य माना जाता था। किन्तु आज समय बदल गया है। जहां पहिले अन्य विषयों में उच्च शिक्षा-प्राप्त प्राध्यापक हिन्दी भी पढ़ा दिया

[शेषांश पृष्ठ २५३ पर

५८. शब्दारण्य-विहार

प्रधानमंत्री नेहरूजी ने प्रान्तीय हिन्दी साहित्य सम्मेलन-भवन की शिला-स्थापना के समारोह में भाषण करते हुए कहा था कि अंग्रेजी शब्दों के हिन्दी अनुवाद करते समय कभी कभी समाचारपत्र अपूर्व मौलिकता का परिचय देते हैं। ऐसी मौलिकता का उदाहरण देते हुए उन्होंने इम्पीरियल प्रेफेरेंस के अनुवाद 'शाही पसन्द' का विनोदपूर्ण उल्लेख किया था।

'शाही पसन्द' शब्द है भी अवश्य अपूर्व। इसमें सन्देह नहीं कि 'अक्षरशः अनुवाद' में ऐसी गड़बड़ी होगी ही। 'सेंट्रल रेलवे' का 'केन्द्रीय रेल्वे' अनुवाद इसी कोटि का है। मानों पूर्व, पश्चिम, उत्तर, दक्षिण रेल्वे, केन्द्रीय शासन की नहीं हैं, केवल सेंट्रल रेल्वे, केन्द्रीय रेल्वे है। इस अनुवाद में 'सेन्ट्रल' शब्द ने अनुवादक को धोखा दिया है। यदि 'मिडिल रेल्वे' ? मूल-शब्द होता तो वह अवश्य 'मध्य रेल्वे' (जो सेन्ट्रल रेल्वे के लिये उपयुक्त शब्द है) शब्द का प्रयोग करता। भाव का ख्याल न कर 'अक्षरशः' अनुवाद में अधोमुख गिरना पड़ेगा ही।

अब एक दूसरा उदाहरण देखिये। मध्यप्रदेश शासन ने 'रजिस्ट्रार' के लिये 'पंजीयक' या 'पंजीकार' शब्द निर्धारित किया है। इसी प्रकार 'रजिस्ट्रेशन' के लिये 'पंजीयन', 'रजिस्टर' के लिये 'पंजी' शब्द है। यों तो इन शब्दों में कोई 'दुर्गन्ध' नहीं है, किन्तु सुनते हैं कि विश्वविद्यालय के 'रजिस्ट्रार' के लिये 'पंजीकार' या 'पंजीयक' शब्द विश्वविद्यालय के अधिकारियों द्वारा 'कुछ अच्छा' नहीं माना जाता। इसी कारण गत उपाधिवितरणोत्सव के अवसर पर (नहीं नहीं, 'समाव्हान ?' के अवसर पर) 'रजिस्ट्रार' के लिये "कुल-सचिव" शब्द का प्रयोग किया गया था।

'कुल-सचिव' शब्द सुनकर कर्णसचिव और वात्स्यायन के 'कामसचिव' शब्द की याद आ जाती है!! वास्तव में यह स्वाभाविक भी है; क्योंकि आखिर 'कुल', 'कलत्र', 'कामिनी' आदि शब्द एक ही वर्ग के तो हैं, हाँ, 'गुरुकुल' के प्रसंग में 'कुल' शब्द अवश्य अर्थान्तर व्यक्त करता है। किन्तु प्रश्न यह है कि क्या प्राचीन भारत में 'कुलगुरु', 'कुलपति' के समान 'कुल-सचिव' भी रहा करते थे? 'सचिव' एक प्रशासनीय अङ्ग है। इसी से आजकल 'सेक्रेटरी' के लिये इसका प्रयोग किया जाता है जैसे शिक्षासचिव, वित्तसचिव आदि। अभी भी लोग कभी-कभी 'सेक्रेटरी' के लिये 'मंत्री' शब्द प्रयुक्त करते हैं। इसीलिये 'सभा सोसायटियों' में 'सभापति' और 'मंत्री' के पर्यायवाची क्रमशः 'प्रेसीडेंट' और 'सेक्रेटरी' शब्द थे। किन्तु 'मिनिस्टर' और 'मंत्री' तथा 'सेक्रेटरी' और 'सचिव' में भाव और ध्वनि-दोनों का साम्य है। अतः आजकल 'मंत्री' और 'सचिव' का यह विशिष्ट अर्थ रूढ़ हो रहा है।

विश्वविद्यालय या उच्चतम न्यायालय के 'रजिस्ट्रार' के लिये, शायद इसी 'अरुचि' के कारण, निबन्धक शब्द रेडियो द्वारा उपयुक्त माना गया है। कार्य एक होने पर भी, उच्च-नीच पद के कारण , भेद तो करना ही पड़ता है। नहीं तो, गांव के शिक्षक को 'मास्टर या मुदर्रिस'

और विश्वविद्यालय के शिक्षक को 'प्रोफेसर' या 'प्राध्यापक' क्यों कहते ? वास्तव में नाम कम महत्व की वस्तु नहीं है। 'नाम-रूप' की विविधता ही तो संसार है। अतः उच्चपद के 'रजिस्ट्रार' के लिए पंजीयक शब्द उपयुक्त न जँचे तो आश्चर्य नहीं।

पता नहीं दूसरे स्वीकृत पर्यायवाची 'निबन्धक' शब्द से क्यों नहीं काम चलाया गया ? इस शब्द के द्वारा 'पंजीयक' से भिन्नता कायम रक्खी जा सकती थी। फिर भी, इसमें सन्देह नहीं कि विश्वविद्यालय के 'रजिस्ट्रार' के लिये कुलसचिव शब्द को 'ध्रुव-केन्द्र' मानकर 'डिग्री' के लिये 'कुलपद' और 'कन्वोकेशन' के लिये 'कुलसंसद' शब्द का प्रयोग अधिक 'तर्कानुगत' है। साथ ही 'कुलगुरु' के स्थान में 'कुलपति' शब्द का प्रयोग भी वैशिष्ट्यपूर्ण है। क्योंकि आधुनिक चांसलर 'कुल' का उतना 'गुरु' नहीं रह गया है, जितना 'पति' ! हाँ, 'डिग्री' के लिये 'कुलपद' शब्द प्रयुक्त करते समय यह ध्यान में नहीं रहा कि प्रचलित 'पदवी' शब्द 'पद' शब्द से दूर का नहीं है। रूढ़ शब्द का अकारण परित्याग क्यों ? यदि 'पदवी' शब्द में 'त्वामारूढं पवनपदवीम्' के मार्गवाचक 'पदवी' शब्द का भ्रम होता है, तो क्या 'पद' शब्द में इसके अर्थान्तरों का भ्रम नहीं होता है ? आश्चर्य यह है कि लोग 'पवन-पदवी' से तो 'भयते' हैं, किन्तु "हस्तिपद" से नहीं !

'भयते' के प्रयोग से चौंकने की आवश्यकता नहीं है। 'सारथी' के प्रथम अंक में एक प्रथित विद्वान् ने हिन्दी के क्रियापदों में एक आवश्यक सुधार सुझाया है। 'भयते' का अर्थ 'भय करते हैं—अर्थात् 'डरते हैं' है। "भय करते हैं" के लम्बे द्राविड़ी प्राणायाम वाले प्रयोग में पहिले कृदन्तीय संज्ञावाचक 'भय' है, बाद में 'करना' धातु का वर्तमान-कालिक कृदन्त-विशेषण 'करते' हैं, और अन्त में सर्वव्यापी सहायक क्रियापद 'है' आया है। संस्कृत में जहां केवल 'भयन्ते (? बिभ्यति)' से काम चल सकता है, वहाँ वर्तमान हिन्दी में तीन शब्द—'भय', 'करते' और 'हैं'—प्रयुक्त किये जाते हैं। भाषा को इस लँगड़ेपन को दूर करने के लिए यह आवश्यक है कि शुद्ध क्रियापदों का प्रयोग किया जाय। किन्तु ध्यान रहे तो भी 'है' की सर्वव्यापी लकड़ी का सहारा तो लेना ही पड़ेगा—'भक्षितेऽपि लशुने न व्याधि-शान्तिः' ! !

हिन्दी भाषा की इस प्रवृत्ति को चाहे हम प्रगति न कहें, विकास तो मानना ही पड़ेगा। यह देन उसे उत्तरकालीन संस्कृत से मिली है। वैदिक वाङ्मय की क्रियापद-समृद्धि का धीरे-धीरे उत्तरकालीन संस्कृत में ह्रास दृष्टिगोचर होता है। प्रत्येक धातु की विभिन्न अवस्थाओं (सामान्य, प्रयोजक, इच्छार्थक, पौनःपुन्यार्थ, भृशार्थ, नाम धातु आदि) के ११ लकारों के तीनों पुरुषों के तीनों वचनों में पृथक्-पृथक् रूप याद रखना मामूली काम नहीं है। फिर कहीं यदि धातु 'उभयपदी' हुई, तब तो शतप्रतिशत अधिक कष्ट। इसी से 'कृ, भू, अस्' आदि धातुओं के रूपों की सहायता से धातुओं के रूप बनाये जाने लगे। जैसे पाठयाम्बभूव, पाठ्यामास, पाठ्यांचकार आदि 'पढ़ाया' के अर्थ में। 'पढ़ाया' के स्थान में 'पाठन किया' का प्रयोग, उपर्युक्त परम्परा का विस्तार-मात्र है। कष्ट तो कम हुआ ही, साथ ही यह भी दावा किया गया कि सहायक क्रियापदों के प्रयोग से अर्थभेद स्पष्टतर हो जाता है। जैसे, 'पठति' और 'पठन् अस्ति' में वही भेद दिखाया जा सकता है, जो अंग्रेजी के गोज (Goes) और इज गोइंग (Is Going) में है। इसलिये कृदन्त-विशेषणों के साथ सहायक क्रियापदों का प्रयोग, न केवल 'सरलता और

सुबोधता' अपितु अर्थभेद-स्पष्टता के लिए भी वांछनीय समझा जाता है। संस्कृत भाषा के इस प्रकार के प्रयोगों की इस वर्तमान प्रवृत्ति का लाभ उठाकर आधुनिक संस्कृत-प्रचार के विद्वान् 'संस्कृत स्वयंशिक्षक', 'संस्कृत मेड ईजी' आदि सरल पुस्तकों में ऐसे रूपों का अधिकाधिक प्रसार करना चाहते हैं। संस्कृत और हिन्दी के विद्वानों के इन विभिन्न-दिशा-गामी सुझावों को देखकर विस्मय उत्पन्न हो तो आश्चर्य नहीं।

इसी सम्बन्ध में दिल्ली के साप्ताहिक 'हिन्दुस्तान' के ता० १३-१२-१९५३ के अंक में एक हिन्दी-प्रेमी विद्वान् का "हिन्दी व्याकरण" लेख ध्यान आकर्षता है (?आकृष्ट करता है)। 'राम गया' और 'सीता गई' जैसे वाक्यों में 'गया' से 'गई' का परिवर्तन कैसे हुआ? और उसका मूल-रूप क्या था? इसके उत्तर में विद्वान् लेखक का कहना है कि "संस्कृत में पहिले ये वाक्य थे—'रामः गतवान्' और 'सीता गतवती'। 'गतवती' शब्द से परिवर्तित होकर ही 'गई' शब्द हुआ है। यहाँ 'क्तवतु' प्रत्यय के स्त्रीलिंग 'तवती' का प्राधान्य है, जो कर्तृवाच्य में हुआ करती है।"

उपरिनिर्दिष्ट लेख में हिन्दी की गति एवं प्रकृति का सम्बन्ध संस्कृत से स्वीकार किया गया है और हिन्दी लेखकों से प्रार्थना की गई है कि हिन्दी व्याकरण के निर्माण-मार्ग में संस्कृत व्याकरण पर दृष्टि रखनी चाहिये। किन्तु 'गया' और 'गई' के मूलरूप विवेचन में लेखक ने जो उत्तर उपस्थित किया है, वह अभ्रान्त नहीं है। वस्तुतः संस्कृत के व्याकरण के अनुसार 'गतः' कर्तृवाच्य है, अतः उसका 'गया' में परिवर्तन हुआ। एवमेव संस्कृत स्त्रीलिंगीय रूप 'गता' का 'गई' में परिवर्तन हुआ। पुलिंगीय रूप 'गया' आकारान्त होने के कारण ('गतः के विसर्ग के प्रभाव से 'गया' आकारान्त हुआ) भेद दिखाने के लिये स्त्रीलिंगीय रूप 'गई' में 'ई' चिह्न लगाना पड़ा। अन्यथा परिवर्तित रूप में पुलिंग स्त्रीलिंग का भेद न रह जाता। हाँ, इस स्त्री-लिंगीय 'ई' चिह्न लगाने में 'गतवती' के ईकारान्त रूप का 'मिथ्यासादृश्य' (पापुलर एनालाजी) भी कामगर हुआ है। संस्कृत के 'गतः' रूप को कर्मवाच्य रूप मानने के कारण विद्वान् लेखक को 'गतवती' की शरण लेनी पड़ी है, जो आवश्यक नहीं है।

हिन्दी क्रियापदों में लिंगगत भेद भी संस्कृत व्याकरण की देन है। उत्तरकालीन संस्कृत में कृदन्त विशेषणों के साथ सहायक क्रियापदों के अधिकाधिक प्रयोग से ही हिन्दी के क्रियापदों में लिंग के कारण विभिन्न रूप प्रयुक्त होते हैं। 'हसति' (हँसता है, या हँसती है) के स्थान में 'हसन अस्ति' या 'हसन्ती अस्ति' का प्रयोग संस्कृत में प्रचलित होने पर ही हिन्दी क्रिया में लिंग का पचड़ा आया। हिन्दी व्याकरण के नवीन सुधारक इस बात को भूल जाते हैं कि प्रत्येक पुत्री में माता की प्रकृति का पाया जाना अवश्यंभावी है। जब संस्कृत-जैसी व्याकरण शृंखलित तथा नियमों से जकड़ी भाषा परिवर्तन से अछूती न रह सकी, तो उसकी ही वंश-परम्परा की हिन्दी कैसे उन परिवर्तनों से बच सकती है? प्रतिदिन विकसित होनेवाली भाषा-रूपिणी नायिका नवीन वैयाकरण-रूपी लट्ठमारों की आज्ञा चाहे कुछ देर के लिये मान ले, किन्तु उन्हें अनुराग-भरी आँखों से देखे, यह तो सर्वथा अस्वाभाविक है!!

[सारथी : १६ फरवरी १९५४ में प्रकाशित]

५९. क्या दक्षिण भारतीय शब्दों की हजामत उचित है ?

हमारे संविधान में राष्ट्रभाषा हिन्दी की लिपि के रूप में नागरी-लिपि को मान्यता दी गई है। इसलिये रेलवे स्टेशनों के नामों को नागरी-लिपि में लिखने की आवश्यकता है। अभी तक ये नाम रोमन-लिपि में और क्षेत्रीय-भाषा की लिपि में लिखे जाते थे। अब दक्षिण भारत में, जहाँ की लिपि नागरी लिपि से सर्वथा भिन्न है, स्थानों और रेल्वे स्टेशनों के नामों को क्षेत्रीय-भाषा की लिपि में एवं नागरी-लिपि में लिखने का उपक्रम रेलवे-अधिकारियों ने किया है। कहीं-कहीं हिन्दी-विरोधी दल नागरी-लिपि के नामों पर काला डामर लगाता है। किन्तु रेलवे-अधिकारी उसी डामर से पुते स्थान पर पुनः सफेद रंग से नागरी-लिपि में नाम लिखते हैं। इस प्रकार नागरी-लिपि के नामों की पृष्ठ-भूमि के रूप में हिन्दी-विरोधी दल के इस कलुषित कृत्य का उपयोग किया जाता है। इसी को प्रतिकूल स्थिति में अनुकूल का रूप देना, कहा जाता है।

किन्तु, हमें जो कहना था, वह बात दूसरी ही है। इन नामों को नागरी-लिपि में लिखते समय प्रश्न उठता है कि अंग्रेजी उच्चारण या वहां के क्षेत्रीय उच्चारण के अनुसार ये नाम लिखे जायें? उदाहरण के लिये Pondichery शब्द लीजिये। इसका क्षेत्रीय उच्चारण पुदुच्चेरि है, अंग्रेजी उच्चारण 'पांडिचेरी' है। अब प्रश्न यह है कि Pondichery को नागरी-लिपि में 'पुदुच्चेरी' या 'पांडिचेरी' लिखा जाय। दैनिक 'हिन्दुस्तान' में एक दक्षिण-भारत के सज्जन ने लगभग २ दर्जन नामों का उदाहरण देकर रेलवे-अधिकारियों से प्रार्थना की थी कि नागरी-लिपि में लिखते समय क्षेत्रीय-भाषा में प्रचलित उच्चारण को मान्यता दी जाय।

इस उच्चारण-वैषम्य का अभिशाप उत्तर-भारत के स्थान-नामों पर भी पर्याप्त पड़ा है। विदेशी शासक स्थानीय नामों के उच्चारण को—सकारण या अकारण—विकृत कर देने में संकोच नहीं करते थे और तदनुसार उन गाँवों को रोमन-लिपि में लिखते थे। हम नहीं समझते कि इन नामों को, जिन्हें विदेशियों ने विकृत कर दिया था, कोई भी भारतीय उसी रूप में नागरी लिपि-बद्ध कराना पसंद करेगा। 'मथुरा' को 'मुत्रा' (Muttra), 'दिल्ली' को 'देल्ही' (Delhi), 'कालिकाता' को 'कलकुत्ता' (Calcutta), 'जबलपुर' को 'जुब्बुलपोरे' (Jubbulpure) 'कामठी को 'कैम्पटी'—लिखना उपहासास्पद होगा। अतः यह सर्वथा वांछनीय

है कि नागरी-लिपि में परिवर्तित करते समय अंग्रेजी के विकृत रूपों को तिलांजलि देकर क्षेत्रीय उच्चारण के अनुसार ये नाम लिखे जायें।

प्रत्येक वस्तु के दो प्रश्न होते हैं। तदनुसार इस प्रश्न पर भी एक उत्तर भारतीय लेखक ने विवाद खड़ा किया है। उनका कहना है कि क्षेत्रीय भाषा में इन स्थान-नामों के उच्चारण बड़े 'अड़बंगे' या 'अटपटे' होते हैं, जैसे 'तिरुवन्नामलै', 'तिरिच्चुरि, तिरेच्चिरापल्लै आदि। अतः उच्चारण-सौकर्य की दृष्टि से इन नामों के अंग्रेजी रूपों को ही नागरी-लिपि में लिखना चाहिये। हम इन अंग्रेजी-भक्त सज्जन से यह पूछना चाहते हैं कि किसका 'उच्चारण-सौकर्य' आप चाहते हैं? उन क्षेत्रों की जनता को तो उन 'अटपटे' रूपों में ही उच्चारण-सौकर्य है और उसी जनता के उपयोग के लिये इन नामों का नागरी-करण किया जा रहा है। फिर इसमें आपके उच्चारण-सौकर्य का क्यों ख्याल किया जाय? Lucknow स्टेशन के नाम को यदि नागरी-लिपि में "लुक्कनौ" लिखा जाय, तो आपको कैसा लगेगा? यहाँ आपकी यह दलील कि अंग्रेजी में Luck का उच्चारण 'लक' है 'लुक्क' नहीं, काम नहीं देगी। क्योंकि यहां लिपि का परिवर्तन है, अंग्रेजी भाषा के शब्द का नहीं। यदि रोमन-लिपि में एक वर्ण के भिन्न-भिन्न शब्दों में भिन्न उच्चारण हैं, तो इसका यह मतलब नहीं कि हमारी वैज्ञानिक नागरी लिपि में लिखते समय वर्ण के उच्चारण के स्थान में शब्द के उच्चारण को ध्यान में रक्खा जाय।

'लखनऊ' के नाम में Luck (शब्द) की अर्थ प्रतीति कराना अभिप्रेत नहीं हो सकता, क्योंकि यहां लिप्यन्तर करना है, शब्दान्तर नहीं। शब्दान्तर के एवंविध भारतीय उदाहरण देखने हों तो निम्न शब्द देखिये। जर्मन (शर्मन्) रशिया (ऋषयः), फ्रांस (फलांश), अमेरिका (अमरकाः) आदि। शब्दान्तर के उदाहरण क्या उसी प्रकार हमारी भाषा में पच सकते हैं, जैसे जनवरी, फरवरी, अक्तूबर, सितंबर, दिसंबर आदि? किन्तु देशी शब्दों को विदेशी बाना पहिनाकर पचाना 'उलटी गंगा बहाना' होगा। 'रायपुर' को अंग्रेजी रूप के अनुसार 'रैपुर', तथा 'सागर' को 'सौगोर' लिखना जैसे अटपटा है, वैसे ही दक्षिण भारतीय के लिये 'तिरिउवांकुर' को 'टैवेंकोर' 'कल्लिकोटाइ' को "कैलिकट" लिखना अटपटा है। अंग्रेजों की साम्राज्यवादिता की जितनी ही कम नकल हम करें, उतना ही अच्छा। वैसे ही हिन्दीभाषियों पर साम्राज्य-लिप्सा का अकारण आरोप है। ऐसी स्थिति में उच्चारण-सम्बन्धी कठिनाई का भूत खड़ाकर स्थाननामों को नागरी लिपि में विकृत करना सर्वथा असमर्थनीय होगा।

प्रत्येक क्रिया की अपनी प्रतिक्रिया होती है। हम पर जितना ही अधिक 'अंग्रेजी छाप' का आक्रमण होता है, उतना ही अधिक हम भी 'हिन्दी छाप' का बोलबाला देखना चाहते हैं। भला सोचिये, भारतीय रेडियो में हम प्रतिदिन 'काश्मीर' को 'कैश्मियर' सुनते हैं। अंग्रेजी शब्दों के उच्चारण में अंग्रेजी छाप ठीक है, किन्तु देशी शब्दों के उच्चारण में यह अंग्रेजीकरण क्यों? यूरोपीय क्षेत्र के लिये प्रसारित वार्ता में क्या हमारा दिल्ली रेडियो 'London' का उच्चारण 'लन्दन' करेगा? कदापि नहीं। तो फिर भारतीय वेतन से पला पोसा अंग्रेज रेडियो-अधिकारी हमारे देशी नाम 'काश्मीर' का विकृत उच्चारण क्यों करता है?, 'सुब्रह्मण्य' या 'विजय राघवाचार्य' आदि शब्दों के उच्चारण में तो इस रेडियो-अधिकारी का गला ही रुंध

जाता है। तथ्य तो यह है कि प्रत्येक शब्द का जो उसका असली उच्चारण है, रक्षा करनी चाहिये। विदेशीय भाषा में प्रयुक्त होने पर उसमें उस भाषा की प्रवृत्ति के अनुसार थोड़ा बहुत परिवर्तन अपरिहार्य है। किन्तु स्वदेश में ही भारतीय भाषाओं के शब्दों की 'हजामत' करना अक्षम्य है।

इस तथाकथित 'उच्चारण सौकर्य' की भावना का एक कारण हिंदी भाषियों का दक्षिण भारत की भाषाओं से सर्वथा अपरिचय है। अखण्ड राष्ट्र की भावना को पुष्ट करने के लिये यह अत्यन्त आवश्यक है कि दक्षिण-भारत की भाषाओं का तथा उनकी उच्चारणविधि का उत्तर भारत में अधिकाधिक प्रचार हो। सांस्कृतिक और राजनीतिक एकता की पुकार को सबल बनाने के लिये देश के समस्त घटकों को परस्पर अधिकाधिक सम्पर्क में आना चाहिये। अतः 'उच्चारण सौकर्य' की दुहाई देना, हिन्दी भाषियों के लिये शोभावह नहीं होगा।

[सारथी : १ अक्टूबर १९५४ में प्रकाशित]

●

⊙ २४७ पृष्ठ का शेषांश]

करते थे, वहाँ आज हिन्दी विषय में उच्च शिक्षा-प्राप्त प्राध्यापक अन्य विषयों का अध्यापन करते हैं। हिन्दी का यह प्रचार १८ वर्ष पूर्व कल्पनातीत था। अब तो विश्वविद्यालय में माध्यम होने पर हिन्दी का गौरव और भी बढ़नेवाला है। किन्तु ध्यान रहे इस प्रगति के मूल में उस हिन्दी समिति के भूतपूर्व कार्यकर्त्ताओं का क्रियात्मक सहयोग है जिसकी रजत-जयन्ती का आज हम उत्सव मना रहे हैं।

[मारिस कालेज नागपुर की हिन्दी साहित्य-समिति की रजत-जयन्ती के अवसर पर संस्मरण पत्रिका में प्रकाशित १९४६]

६०. राष्ट्रभाषा हिन्दी को संस्कृत के समीप क्यों रहना चाहिए

भारतीय संविधान में निर्दिष्ट १४ भाषाओं में से १२ भाषायें ऐसी हैं जिनके नाम से उनकी क्षेत्रीयता या प्रादेशिकता स्पष्ट प्रतीत होती है, जैसे बंगाली बंगाल की, गुजराती गुजरात की प्रादेशिक भाषायें हैं। तेरहवीं भाषा 'उर्दू' वास्तव में हिन्दी की एक विशिष्ट शैली है। फारसी-अरबी पढ़े लोगों की हिन्दी 'उर्दू' हो जाती है। उसका कोई विशिष्ट क्षेत्र नहीं है। अतः उर्दू को छोड़कर इन परिगणित भारतीय भाषाओं में केवल संस्कृत एक ऐसी भाषा है, जिसका किसी विशिष्ट प्रदेश या क्षेत्र से संबंध नहीं है। इस रूप में वह समस्त देश की भाषा है। साथ ही उसका 'संस्कृत' नाम इस बात को स्पष्ट करता है कि इसका व्यवहार करने वाले लोग 'संस्कृत' थे, अर्थात् भारतीय समाज के एक विशिष्ट स्तर के लोग, जिनकी रहन-सहन तथा जीवनचर्चा में भारतीय 'संस्कृति' प्रतिबिम्बित होती थी।

आज के 'प्रजातंत्र-युग' में यह कल्पना 'पिछड़ेपन' की द्योतक होगी कि समाज के एक स्तर को 'संस्कृत' और दूसरे स्तर को 'असंस्कृत' कहा जाय, या यों कहिये कि किसी समाज को 'संस्कृत' और 'असंस्कृत' वर्ग में बाँटा जाय। किन्तु यह सर्वथा तथ्यहीन नहीं है कि समाज का वर्गीकरण 'संस्कृतता' के आधार पर किया जाय। किसी भी भाषा के लोगों को देखिये, आपको पता चलेगा कि कुछ लोग भाषा के शब्दों का शुद्ध उच्चारण करते हैं, तथा कुछ लोग अशुद्ध। 'बृहस्पतिवार' शब्द के साथ आपको नागपुर में 'ब्रेहस्पतवार' या 'बेस्तर्वार' उच्चारण करने वाले भी मिलेंगे। 'अनवरचट्टी' शब्द कहने पर रिक्शावाले बिना विशेष पूछताछ किये आपको 'यूनि-वर्सिटी' पहुँचा देंगे। अंग्रेजी विषय लेकर एम० ए० परीक्षोत्तीर्ण भारतीय छात्र किसी अंग्रेजी सैनिक की 'कॉकनी' (Cochney) अंग्रेज़ी सुनकर भी उसे समझ नहीं पाते।

संस्कृत नाटकों में विभिन्न स्तर के पात्रों के लिये भिन्न भाषा का प्रयोग 'अकारण' नहीं किया गया है। शेक्सपियर के नाटकों में भी सभी पात्रों की भाषा एक-सी नहीं है। इसका कारण स्पष्ट है। नाटक में समाज का प्रतिबिम्ब रहता है। फिर यदि समाज में भाषा-भेद है, तो नाटक में क्यों न रहे? सारांश यह कि समाज में संस्कृत या विकृत उच्चारण की दृष्टि से वर्गभेद अनिवार्य है। इसी प्रकार भाषा के भी, उच्चारण के अनुसार, दो भेद किये जा सकते हैं। भारत में एवं विद्या वर्गीकरण के आधार पर भाषा के 'संस्कृत' और 'प्राकृत' ये दो नाम प्राचीन काल में प्रचलित थे।

हमारी वर्तमान प्रादेशिक भाषायें 'प्राकृत' भाषाओं का उत्तरकालीन रूपान्तर हैं। आज की प्रादेशिक भाषाओं के समान इनके नाम भी 'प्रादेशिकता' को व्यक्त करते थे, जैसे

'महाराष्ट्री', मागधी, शौरसेनी आदि। अतः आजकल जो सम्बन्ध 'संस्कृत' और अन्य 'प्रादेशिक' भाषाओं में दृष्टिगोचर होता है, वही सम्बन्ध 'संस्कृत' और 'प्राकृत' भाषाओं के बीच प्राचीन काल में माना जाता था। एक का प्रचार सर्वदेशीय था, विशेष करके संस्कृत या शिष्ट समाज में। दूसरी का प्रचार 'प्रादेशिक' था, विशेष करके समाज के कम शिक्षित वर्ग में। इसमें ऊँच-नीच की भावना नहीं थी, बल्कि वस्तुस्थिति ही ऐसी थी। चतुर्वर्ण की व्यवस्था में मुख, बाहु, उदर तथा पैर का उदाहरण दिया जाता है। उसमें वह ऊँच-नीच की भावना पर नहीं, बल्कि समाज-रूपी प्राणी के आवश्यक अंगों के निरूपण पर अभिप्रेत तात्पर्य पर बल दिया गया है। यही बात 'संस्कृत' और 'प्राकृत' या 'प्रादेशिक' भाषा के नामकरण के मूल में निहित है।

इन 'प्राकृत' भाषाओं के माध्यम से लोकजीवन की अभिव्यक्ति हुई है। कविता, कहानी, लोकगीत, सुभाषित आदि के रूप में बहुजन समाज की वाणी इन्हीं माध्यमों से निकली है; एवं विद्या साहित्य का क्षेत्र भी फलतः प्रादेशिक रहा है। किन्तु अखिल भारतीय कीर्ति के या दर्शन, आयुर्वेद, ज्योतिष आदि तांत्रिक विषयों के ग्रन्थों की रचना 'प्राकृत' में नहीं, बल्कि 'संस्कृत' में की जाती थी। वाङ्मय-सर्जन की वह भारतीय परंपरा आज भी यथाशक्य मानी जाती है। आधुनिक युग के 'महाकाव्य कृष्णायन' में संस्कृत के तत्सम शब्दों का प्रयोग-बाहुल्य तथा 'वंदेमातरम्' या 'जनगणमन' आदि राष्ट्रगीतों की शब्दशय्या इसी शाश्वत तथ्य को प्रतिपादित करती हैं। सारांश यह है कि संस्कृत के सम्बन्ध में जितना ही नैकट्य होगा, उतनी ही अधिक संभावना 'अखिल भारतीयत्व' प्राप्त करने की रहेगी।

ऊपर के तथ्य को मनन करने पर विदित होगा कि हिन्दी को राष्ट्रभाषा क्यों घोषित किया गया है। अर्थात् 'संस्कृत' से अतिनिकट होने के कारण हिन्दी राष्ट्रभाषा बनी है। किन्तु यदि कोई कहे कि नहीं, हिन्दी के राष्ट्रभाषा होने का कारण संस्कृत से नैकट्य नहीं है, बल्कि भारत के अति विस्तृत भूखण्ड में समझी जाने के कारण वह राष्ट्रभाषा बनी है, तो हम यह प्रतिप्रश्न करेंगे कि "हिन्दी ही क्यों अति विस्तृत भूखण्ड में समझी जाती है, अन्य भाषाएँ क्यों नहीं ? बंगाली, मराठी, गुजराती आदि की अपेक्षा हिन्दी में ऐसी कौन सी विशेषता है? भारत के विशाल भूप्रदेश में अनेक भाषायें हैं; फिर हिन्दी ही क्यों अधिक विस्तीर्ण क्षेत्र में समझी जाती है?"

कोई विद्वान उत्तर देंगे कि मुसलमानी शासन काल में दिल्ली के आसपास की भाषा को प्रधानता मिली, क्योंकि मुस्लिम शासकों की राजधानी दिल्ली थी। किन्तु यह पूर्ण सत्य नहीं है। शासकों के राजकाज की भाषा प्रचारित किये जाने पर प्रधानता पाती है, जैसे अंग्रेज़ी शासन काल में अंग्रेज़ी का भारत में प्रचार हुआ। किंतु मुस्लिम शासन-काल में राजकाज की भाषा फारसी थी, हिन्दी या हिन्दुस्तानी नहीं। हिन्दी के अधिक भूखण्ड में सुबोध होने के कारण मीमांसा करने में हमें मूलगामी विचार करना चाहिये। भारतीय भाषाओं के स्वरूप-विकास तथा ऐतिहासिक परम्परा को स्पष्ट समझ लेने पर यह प्रश्न स्वयं सुलझ जायेगा।

ऊपर हमने तीन 'प्राकृत' भाषाओं 'महाराष्ट्री' शौरसेनी, मागधी', का नामनिदश किया है। वास्तव में ये तीन 'प्राकृत भाषायें' भारत की वर्तमान समस्त 'आर्य' भाषाओं की,

व्यापक दृष्टि से, जननी हैं। पूर्वीय भारत की बंगाली, असामी, उड़िया, मैथिली, भाषायें मागधी से, मराठी और गुजराती [कुछ अंश तक] महाराष्ट्री से, तथा उत्तर भारत की भाषायें शौरसेनी से प्रभावित हैं। अधिक भेदोपभेद के पचड़े में न पड़कर हम हिन्दी को 'शौरसेनी' प्राकृत की उत्तराधिकारिणी कह सकते हैं। हिन्दी की कई विभाषायें [बोलियां] हैं, जैसे भोजपुरी, अवधी, हरियानी, व्रज। इनमें भी प्रत्येक की शाखा-बोलियां हैं, जैसे अवधी की बघेलखण्डी और छत्तीसगढ़ी; व्रज की बुन्देलखण्डी-मालवी; हरियानी की पंजाबी, पहाड़ी आदि। इन सभी विभाषाओं का मूल स्रोत "शौरसेनी" प्राकृत में है।

प्राचीन काल से ही भारतवर्ष का प्राण 'आर्यावर्त' रहा है। 'आर्यावर्त'—हिमालय और विन्ध्य पर्वत के बीच के भूखण्ड का नाम है। भारतवर्ष के तीन मुख्य विभागों का—उत्तरापथ, मध्यदेश और दक्षिणापथ का—मध्यदेश इसी 'आर्यावर्त' में स्थिति है। मनु के अनुसार इसी प्रदेश के 'अग्रजन्माओं' का चरित्र समस्त मानव-समाज के लिये आदर्श माना जाता था। काशी-अयोध्या-मथुरा के शैवों, रामपन्थियों की इसी पावन भूमि को राम-कृष्ण प्रदेश, गंगा-यमुना प्रदेश या अन्तर्वेद का गौरवपूर्ण नाम दिया गया था।

इसी मध्यदेश की भाषा भारत के प्रत्येक ऐतिहासिक युग में संस्कृति-प्रचार की माध्यम थी। वह भाषा 'शौरसेनी' प्राकृत थी। इसी की पूर्वसीमास्थित शाखा मागधी से प्रभावित होकर बौद्धों की 'पाली' भाषा बनी। जैनों की 'अर्धमागधी' भाषा में शौरसेनी का पुट है। तात्पर्य यह कि बौद्ध, जैन तथा पौराणिक भारत के सांस्कृतिक उत्कर्ष का माध्यम बनने का गौरव 'शौरसेनी' [अर्थात् मध्यदेश की भाषा] प्राकृत को मिला था।

'शौरसेनी' प्राकृत की उत्तराधिकारिणी 'हिन्दी' के 'निजी स्वरूप' को जानने के लिये हमें 'शौरसेनी' प्राकृत का 'निजी स्वरूप' जानना चाहिये। प्राकृत भाषाओं के वैयाकरणों के अनुसार 'मागधी' में उच्चारण विकृति, 'महाराष्ट्री' में 'मध्यस्थ व्यंजनलोप' तथा 'शौरसेनी' में 'संस्कृत के नैकट्य'—ये विशेषतायें थीं। उदाहरणों से इसे यों स्पष्ट करना होगा। आज की बंगाली में व-भ, श-स, एवं स्वरों का [विशेषतः 'अ'] का विकृत उच्चारण, मागधी प्राकृत की देन है, जैसे Vivid को भिभिड, सस्य का शश्य रदफेन (Tooth Paste) को रोदोफेन आदि। 'महाराष्ट्री' प्राकृत का प्रयोग कविता , विशेषतः गीतों के लिये संस्कृत नाटकों में पाया जाता है। अतः प्राकृत गाथायें और प्राकृत काव्य, 'महाराष्ट्री' प्राकृत में लिखे गये हैं। गीतों में स्वर की प्रधानता रहती है, व्यंजनों की नहीं। व्यंजन का स्पष्ट उच्चारण न कर केवल 'अ-आ-आ' की तीन में गेयकर्म की पूर्ति हो जाती है यही कारण है कि 'महाराष्ट्री' प्राकृत में मध्यस्थ व्यंजनों का अन्धाधुन्ध लोप होता है। जैसे 'महाराष्ट्र' का 'कई' शब्द, संस्कृत का 'कवि, कपि, कति'—कुछ भी हो सकता है। किन्तु 'शौरसेनी' में ये रूपान्तर 'कई, कबि, कदि' होंगे। निष्कर्ष यह है कि शौरसेनी की अपेक्षा महाराष्ट्री में संस्कृत-शब्दों का रूपान्तर अधिक दृष्टिगोचर होता है। महाराष्ट्री की यह विशेषता वर्तमान मराठी के शब्दों में आज भी देखी जाती है। संस्कृत के भी तत्सम शब्दों की मराठी में अच्छी हजामत होती है, जैसे मन्दिर का मन्दीर, नागपुर का नागपूर। पेशवाओं के समय में आये फारसी के शब्दों का मराठी में आत्मसात्करण

के समय 'शुद्धीकरण' प्रचुर मात्रा में हुआ है। वक्तव्य यह है कि महाराष्ट्री में शौरसेनी की अपेक्षा रूपान्तर करने की अधिक प्रवृत्ति है।

'शौरसेनी' में अपेक्षाकृत कम रूपान्तर करने की प्रवृत्ति को वर्तमान हिन्दी ने पूर्णतया अपनाया है। यही कारण है कि हिन्दी में तत्सम शब्दों की—संस्कृत के ही नहीं, फारसी के भी शब्दों की–अधिक रक्षा की जाती है। तत्सम शब्दों का प्रयोग बाहुल्य-हिन्दी का अपना वैशिष्ट्य है। यही इसकी अखिल भारतीय व्यापकता का रहस्य है। इतिहास साक्षी है कि जब कोई भी भारतीय भाषा 'संस्कृत' से दूर चली जाती है, तब उसकी 'अखिल भारतीयता' का नाश होता है और क्षेत्रीयता की वृद्धि होती है। गुप्तकाल में एवं उसके बाद, विशेषतया वर्तमान युग में, जो पुनः-पुनः संस्कृत के तत्सम शब्दों का प्रचार-बाहुल्य हुआ है, वह सब इसी ऐतिहासिक सत्य को पुष्ट करता है। हमारी राष्ट्रभाषा हिन्दी जितना ही अधिक संस्कृत के निकट, अर्थात् संस्कृतनिष्ठ रहेगी, उतना ही उसका 'राष्ट्रभाषात्व' सिद्ध होगा, 'संस्कृत' से दूर जाने पर उसका 'भारतीयत्व' घटेगा, 'प्रादेशिकत्व' बढ़ेगा। इस सिद्धान्त को इतिहास ने बार-बार सिद्ध किया है। हम हिन्दी को संस्कृत न बनायें, किन्तु संस्कृत से इसे अधिक दूर भी न ले जायें, यह सुबुद्धि हम में सदैव रहनी चाहिये। हिन्दी का संस्कृत से अधिकाधिक सारूप्य वांछनीय है, तिरस्कारणीय नहीं–यह "विशुद्ध" हिन्दी के हिमायतियों को कभी भी न भूलना चाहिए।

भाषा प्रवाहशील है। वह सदा एक-सी नहीं रहती। उच्चारण सौकर्य तथा प्रयत्नलाघव की प्रवृत्ति के कारण उसमें सदैव परिवर्तन होता रहता है। 'संस्कृत' का 'प्राकृत' भाषाओं में परिवर्तन इसी नियम का फल है। इसलिए यह आशा करना कि 'संस्कृत' भाषा सदैव एक-सी रहेगी, दुराशा मात्र है। प्राचीन काल के समान आज उसे पुनः "शिष्टभाषा" बनाना सम्भव नहीं होगा। वह स्थान तो अब भी हिन्दी भाषा को प्राप्त है। संस्कृत के क्रियापदों की जटिल प्रक्रिया तथा कारकरूपों की रचना की हिन्दी भाषा में आज अवतारणा अशक्य है। किन्तु संस्कृत के तत्सम शब्दों के प्रयोग की बात दूसरी है। वर्तमान हिन्दी को संस्कृत की यह देन सहर्ष स्वीकार्य होनी चाहिये। हम हिन्दी को संस्कृत नहीं बनायें, यह मत ठीक इसी अंश में है कि हम चाहें तो भी भाषा प्रवाह को उलट कर हिन्दी को संस्कृत नहीं बना सकते। किन्तु इसके साथ यह भी जान लें कि संस्कृत के तत्सम शब्दों के अधिकतम प्रयोग में हिन्दी के 'राष्ट्रभाषात्व' का कल्याण है।

हिन्दी ही नहीं, सभी भारतीय भाषाओं को संस्कृत के तत्सम शब्दों का मुक्तहस्त प्रयोग करना चाहिये; क्योंकि तभी उनमें पारस्परिक नैकट्य बढ़ेगा और आदान-प्रदान सुकर होगा ; तथापि प्रादेशिक भाषा होने के कारण वे कुछ अंश तक संस्कृत की उपेक्षा कर भी सकती हैं। किन्तु राष्ट्रभाषा के नाते हिन्दी में संस्कृत की उपेक्षा करना उत्तरदायित्व का न निभाना होगा। मध्यप्रदेश की 'शौरसेनी' प्राकृत से हिन्दी को यह भार विरासत के रूप में मिला है। राष्ट्रभाषा हिन्दी के सिर पर यह एक अनिवार्य 'मातृ-ऋण' है।

[सारथी : २४ अक्टूबर १९५४ में प्रकाशित]

६१. हिंदी नामों का संक्षिप्तीकरण

स्वातंत्र्य-प्राप्ति के बाद भाषा-सम्बन्धी विविध समस्याओं का सामने उपस्थित होना सर्वथा स्वाभाविक है। राजनीतिक, साहित्यिक तथा सांस्कृतिक क्षेत्र में पश्चिमीय देशों से सम्पर्क बढ़ने के कारण आदान-प्रदान का क्रम न केवल आवश्यक, अपितु वांछनीय भी है। विश्व-युद्ध के समय और उसके बाद लम्बे नामों को संक्षिप्त करने के लिए विभिन्न पदों के प्रथमाक्षरों को जोड़कर नये सांकेतिक शब्द गढ़ने की प्रथा चल पड़ी है। इसका श्रीगणेश (V for victory) के नारे से हुआ था। V का चिह्न देकर जनता को विजय के लिये प्रयत्नशील बनाने का प्रचार किया गया। 'वि-विजय के लिये' के रूप में इस नारे का हिन्दी में अनुवाद किया जा सकता है। अंग्रेज़ी में यूनेस्को (Unesco) का तात्पर्य [United Nations Educational, Scientific cultusal organisation] से है, जिसे यदि हिन्दी में रूपान्तरित करना चाहें तो (संयुक्त-राष्ट्र-शिक्षा-विज्ञान-संस्कृति-संस्थान) के प्रथम अक्षरों को जोड़कर "सं रा शि वि सं सं" कहना चाहिये। ये नये गढ़े सांकेतिक शब्द तभी तक अर्थ-बोधक रहेंगे, जब तक इन अक्षरों का सांकेतिक अर्थ ज्ञात है। सांकेतिक अर्थ भूल जाने पर तो ये शब्द दीर्घ काल तक केवल रूढ़ि के बल पर अर्थबोध करा सकेंगे, इसमें सन्देह है। भारत की तंत्र-विद्या में 'ऐं व्हीं क्लीं चां चें'—सदृश बीजाक्षरी मंत्र जैसे आज दुर्बोध हो गए हैं, वही दशा इन नये शब्दों की भी होगी। प्रयोगलाघव तथा सौकर्य की दृष्टि से इनका प्रचार सहज है, किन्तु वह क्षणिक भी होगा, यह न भूलना चाहिये। सिन्धु-सभ्यता की मुद्राओं में प्राप्त दुर्ज्ञेय लिपि में लिखे शब्दों में यही संक्षिप्तीकरण प्रवृत्ति थी, ऐसा कुछ विद्वानों का कथन है।

जो भी हो, अंग्रेजी भाषा के इस नए फैशन का हिन्दी में प्रचलित होना आश्चर्यवह नहीं है। पहिले एम० एल० ए० [मेंबर लेजिस्लेटिव एसेंबली] या एम० पी० [मेंबर पार्लियामेंट] में प्रथम अक्षरों को अलग-अलग उच्चारण करते थे। उनकी ध्वनि के अनुसार सब अक्षरों का एक शब्द नहीं बनाते थे। अर्थात् यूनेस्को (UNESCO) के समान एम० एल० ए० और एम० पी० को 'म्ले' य 'म्प' नहीं कहते थे। आज North, Atlantic Organisation को 'एन० ऐट्० ओ०' न कहकर सीधे 'नाटो' (Nato) कहते हैं। द्वितीय महायुद्ध-काल में संक्षिप्तीकरण की प्रथा में यह नवीनता आई है। इससे लाभ-हानि के प्रश्न पर विचार करना ही व्यर्थ है। क्योंकि फैशन का प्रचलन लाभ हानि की दृष्टि से नहीं होता। किन्तु यह हमें न भूलना चाहिये कि एम० एल० ए० का जब तक उच्चारण है, तब तक 'मेंबर लेजिस्लेटिव एसेंबली' का संकेत दुरूह नहीं है। किन्तु 'म्ले' उच्चारण करने पर कब तक अर्थव्यक्ति होती रहेगी, यह

कहना उतना ही कठिन है, जितना 'झा' शब्द को सुनकर उसके मूलरूप 'उपाध्याय' को पहिचानना !

सौभाग्यवश हिन्दी में अक्षरों के नाम और ध्वनि में भेद न होने के कारण, उपर्युक्त कठिनाई हिन्दी में उत्पन्न नहीं होनी चाहिये। अंग्रेज़ी में 'एन० ऐट्० ओ०' कहने या 'नाटो' (Nato) कहने में भेद है। किन्तु हिन्दी में यह बात नहीं है। 'सदस्य लोकसभा' को 'सलोस', 'सदस्य राज्य परिषद्' को 'सराप' कहने पर जब तक प्रत्येक अक्षर का संकेतित शब्द ज्ञात है, तब तक नया शब्द दुरूह नहीं होगा। अधिक उचित तो यह होगा कि 'स' का अर्थ सदस्य मानकर, सलोक [सदस्य लोकसभा], सराज्य (सदस्य राज्य परिषद्), संविधान [सदस्य विधानसभा]—आदि शब्द बनाये जायें। 'लोकसभा', राज्य-परिषद्, विधान-सभा ये समासरूप में एक शब्द हैं और इनका प्रथम पद संकेत के लिये पर्याप्त होना चाहिये। 'सलोस', 'सराप' 'सविस' की अपेक्षा सलोक, सराज्य, संविधान शब्द अधिक अकृत्रिम और स्पष्ट हैं, तथा उतने अटपटे नहीं लगते। साथ ही यह भी विचारणीय है कि एवंविध शब्द संक्षेप की प्रवृत्ति भारतीय भाषा के लिए सर्वथा अभूतपूर्व नहीं है। संस्कृत भाषा के मध्यम पदलोपी समास के मूल में यही संक्षिप्तीकरण की प्रवृत्ति थी। शाक-पसन्द वाले पार्थिव के लिये शाक-पार्थिव शब्द का प्रयोग तथा देवपूजक ब्राह्मण के लिये देवब्राह्मण शब्द का प्रयोग इसके उदाहरण हैं। लोकसभा के लिये केवल 'लोक' या राज्य परिषद् के लिए केवल 'राज्य' का प्रयोग भी भारतीय भाषा का अपना प्रयोग है। 'सत्यभामा' को 'भामा', देवदत्त को 'देव' कहना अपनी पुरानी परम्परा है। तात्पर्य यह कि शब्दों के संक्षिप्तीकरण का फ़ैशन चलाने में हमें अपनी भाषा की प्रवृत्ति को भी ध्यान में रखना चाहिये। अंग्रेज़ी का अंधानुकरण करने के पूर्व हमें अपनी परम्परा की जाँच पड़ताल कर लेनी चाहिये।

अंग्रेजी शब्दों के हिन्दी रूपान्तर करने में दो प्रवृत्तियाँ दृष्टिगोचर होती हैं। पहिली के अनुसार अंग्रेज़ी शब्दों की ध्वनि से मिलते-जुलते तथा अर्थ-बोधक नये शब्द गढ़े जाते हैं। जैसे Motto के लिये मूलमंत्र, रजिष्ट्रेशन के लिये राज्येष्टीकरण। रजिष्टर्ड वैद्य के लिये 'राज्येष्ट वैद्य' का प्रयोग अभीष्ट अर्थ को भी नहीं व्यक्त करता, बल्कि ध्वनिसाम्य के कारण दूर का भी नहीं प्रतीत होता। हाँ यह बात ज़रूर है कि अंग्रेज़ी की 'रजिस्टर' धातु से बने रजिस्टर आदि विविध शब्दों के लिए पंजी का भी प्रयोग करना पड़ेगा। किन्तु भाषा प्रवाह को एक मर्यादित क्षेत्र से ही बहने देने का दुराग्रह, अतिरेक-कोटि में आता है, और 'अति सर्वत्र वर्जयेत्'। दूसरी प्रवृत्ति बोलचाल के शब्दों का अधिकाधिक मात्रा में प्रयोग है। जैसे Retrenchment के लिये छंटनी, Weer and teer के टूट-फूट या घिसाई, राजनीतिक parlays के लिये सांठगांठ आदि। इसमें सन्देह नहीं कि इन प्रचलित शब्दों में अर्थव्यक्ति क्षमता के अलावा एक प्रकार की सजीवता है और यथासम्भव इन प्रयोगों को प्रोत्साहन मिलना चाहिये।

हिन्दी रूपान्तर में कई ऐसे शब्द भी होते हैं जो इन दोनों प्रवृत्तियों के अन्दर नहीं आते। किन्तु मूल शब्द के लिए उनकी उपयुक्तता में सन्देह नहीं किया जा सकता। जैसे कोरम (Corum) के लिये गणपूर्ति, Speech के लिए भाषण आदि। Lectur के लिए 'प्रवचन' में कुछ ध्वनि-

साम्य भी है। Lecture को प्रवक्ता न कहकर 'प्रवचनकार' कहना अधिक उपयुक्त होगा। एक संसदीय शब्द whip है, जिसका अनुवाद 'प्रमोद' किया जाता है। कहीं-कहीं तो 'चाबुक' शब्द भी व्यवहृत किया गया है। किन्तु हिन्दी की 'सचेत करना' (सावधान करना) धातु से बनाया गया 'सचेतक' शब्द अधिक उपयुक्त होगा, इसमें सन्देह नहीं। विभिन्न शब्दों के लिये भिन्न-भिन्न प्रकार का अविलम्बन करना चाहिये। जहाँ जो अधिक उपयुक्त जँचे, उसे वहाँ ग्रहण करना चाहिये। पतंजलि ने कहा है एक ही मार्ग का अवलम्बन करने से सर्वत्र नहीं पहुँचा जा सकता है। अंग्रेज़ी से हिन्दी में अनुवाद करने के विषय में पतंजलि की यह उक्ति अधिक सार्थक है।

[सारथी : २ जनवरी १९५५]

६२. धर्म-साधना में समन्वय

भारत की सांस्कृतिक परम्परा में सम्प्रदायजात भेदों का महत्त्व नहीं है यही कारण है कि एक ही परिवार में विभिन्न सम्प्रदायों के अनुयायी पाये जाते हैं। यही नहीं, कोई भी भारतीय एक साथ ही भिन्न सम्प्रदायों में निष्ठा रख सकता है। 'एकं सद्विप्रा बहुधा वदन्ति' के अनुसार वह विभिन्न देवी-देवताओं के रूप में विश्व की नियामक परम शक्ति की उपासना कर सकता है। निम्नलिखित श्लोक प्रसिद्ध है—

अन्तः शाक्ता बहिः शैवाः सभामध्ये तु वैष्णवाः।
नानारूपधराः कौला विचरन्ति महीतले।।

बहुधा यह श्लोक निन्दा या उपहास के लिये उद्धृत किया जाता है। किन्तु इस श्लोक में कौल सम्प्रदाय की समन्वयात्मक प्रवृत्ति की ओर सर्वथा सत्य और भारतीय परम्परा के अनुकूल संकेत है।

प्रसिद्ध मैथिलकवि विद्यापति (१५ शताब्दी) में ऐसी ही धर्म साधना का परिचय मिलता है। इस विषय पर भी दिनेशचन्द्र भट्टाचार्य का एक संक्षिप्त लेख 'गंगानाथ झा रिसर्च जर्नल (भाग ६ अंक ३) में प्रकाशित हुआ है, जिससे सांप्रदायिक उदार दृष्टिकोण के मत को पुष्टि मिलती है। अपने अमर ग्रन्थ 'पदावली' के कारण विद्यापति की कृष्णभक्ति और वैष्णव धर्म तो विदित है। किन्तु अभी यह बात उस मात्रा में ज्ञात नहीं है कि वे शैव एवं शाक्त भी थे। 'शैवसर्वस्वसार' में शिवस्तुति कर उन्होंने अपने शैव होने का प्रमाण दिया है। उनकी 'दुर्गा-भक्ति तरंगिणी' आज भी बंगाल में वार्षिक दुर्गोत्सव की पूजाविधि पर एक प्रामाणिक पुस्तक मानी जाती है। नवद्वीप (नदिया) के एक प्रसिद्ध शाक्त परिवार में उनके एक नवीन तंत्रग्रन्थ का पता चला है। उसका नाम आगमद्वैतनिर्णय है। इस पुस्तक में विद्यापति ने अनेक पूर्वकालीन आगम-ग्रन्थों का तथा अपने विशिष्ट सम्प्रदाय (अस्मत्सम्प्रदाय) और 'पैतृकःपन्थाः' के मतों का निर्देश किया है।

विद्यापति के एक अन्य महत्वपूर्ण ग्रन्थ 'भूपरिक्रमण' की सम्पूर्ण हस्तलिखित प्रति कलकत्ता संस्कृत कॉलेज पुस्तकालय में सुरक्षित है। इसमें बलराम द्वारा पापप्रक्षालनार्थ की गई भू-प्रदक्षिणा का वर्णन है। द्रुपद देश, ब्रह्मावर्त, महाप्रयाग, काशीक्षेत्र, सिद्धदेश और जनक-देश—इन ६ क्षेत्रों का रोचक वर्णन इसमें किया गया है। विद्यापति के इस ग्रन्थ का उपयोग संस्कृत में लिखे गये अनेक उत्तरकालीन भूगोलसम्बन्धी ग्रन्थों में पाया जाता है, जैसे भविष्य

पुराण का ब्रह्म काण्ड, देशावली, विवृति , दिग्विजय प्रकाश आदि। इन ग्रन्थों में अनेक दन्त-कथाएं अतथ्य घटनाएँ एवं काल्पनिक भौगोलिक नाम बाद में भर दिये गये हैं। तो भी उनके मूल में ऐतिहासिक सामग्री का अस्तित्व निःसन्दिग्ध है। कलकत्ता संस्कृत कालेज पुस्तकालय की भविष्य पुराण की प्रति में विद्यापति की जीवनी का रोचक वर्णन आया है। उनके विषय में कहा गया है कि वे "तीर भुक्ति" (तिरहुत) प्रदेश के श्रृंगार-रस का वक्ता, वावदूक, सिद्धयश, परम धार्मिक, आद्यादेवी के प्रसाद से प्राप्त कवित्व शक्तिवाले थे। उनके जन्म के विषय में कहा है कि वे गर्भाधान से तेरहवें मास में जन्मे थे। इस विधान में सत्यता का कितना अंश है, यह कहना कठिन है। अस्तु—उपर्युक्त अनेक ग्रन्थों के आधार पर यह तो निश्चित है कि विद्यापति की धार्मिक-साधना समन्वयात्मक और उदार-दृष्टि-पूर्ण थी।

[भारती : मई १९५० में प्रकाशित]

६३. 'रासो' शब्द की व्युपत्ति

'पृथ्वीराज-रासो' हिन्दी में वीरगाथा काल का एक प्रसिद्ध प्रबन्ध काव्य है। इसका नाम 'रासो' कैसे पड़ा, यह एक विवादास्पद विषय है। म० म० हरप्रसाद शास्त्री ने 'राजयश' शब्द से 'रासो' की व्युत्पत्ति मानी है। पं० राचन्द्र शुक्ल के अनुसार रासो 'रसायन' का अपभ्रंश है। तासी नामक फ्रेंच विद्वान् ने इसे 'राजसूय' शब्द से निकाला है। काशीप्रसाद जायसवाल रासो को 'रहस्य' शब्द से जोड़ते हैं। किन्तु अधिकांश में प्रचलित मत 'रासो' का मूलरूप 'रास' या 'रासक' मानता है। गंगानाथ झा रिसर्च जर्नल (भाग ६ अंक ३) में श्री शैलेन्द्रनाथ घोठसाल ने इस विषय पर अच्छा प्रकाश डाला है।

विश्वनाथ कृत साहित्यदर्पण (६ परिच्छेद) में 'रासक' का, एक उपरूपक के भेद के रूप में, उल्लेख है। उसकी विशेषताओं में निम्नलिखित उल्लेखनीय हैं। पांच पात्र, अनेक भाषाओं और विभाषाओं का उपयोग, सूत्रधार का अभाव, एक अंक, नृत्य, ताल, लय का आधिक्य। इस उपरूपक के उदाहरण आज भारतीय वाङमय में उपलब्ध नहीं हैं। विश्वनाथ ने केवल 'मेनकाहित' नामक 'रासक' का नाम लिया है। वह किस कवि का है, या उसमें क्या कथावस्तु थी, इसका जिक्र भी नहीं किया है। तो भी 'रासक' नामक उपरूपक के निर्देश से मध्ययुगीन अपभ्रंश काव्यों के विकास पर प्रकाश पड़ता है।

'रास' शब्द भागवत और हरिवंश में आया है। वहां इसका अर्थ 'गोपियों के साथ कृष्ण का नृत्य' है (रास-रसयति, आनन्द देनेवाला, श्रृंगार रस का उद्रेक करनेवाला)। शारदी पूर्णिमा की रात्रि के विशिष्ट 'कृष्णनृत्य' की 'क' प्रत्यय लगाकर 'रासक' कहा गया है: श्रृंगार-रस को अभिव्यक्त करने में नृत्य के साथ गीत का भी प्रयोग किया गया होगा। तब से 'रासक' का द्विविध विकास हुआ। नृत्य पर अधिक महत्व देने से 'रासक' का रूपान्तर अभिनयात्मक 'कृष्ण लीला' में हुआ। नृत्य और अभिनय का घनिष्ठ सम्बन्ध तो 'नाटक' (नृत्-नट् धातु से बना) के नामकरण से ही स्पष्ट है। आगे चलकर 'रासक' एक स्वतंत्र उपरूपक बन गया। सारांश यह कि श्रृंगाररस प्रधान, नृत्यप्रचुर, अनेक भाषान्वित, कलापूर्ण एकांकी (लगातार, बिना विच्छेद के) अभिनय को 'रासक' उपरूपक कहा गया। 'रासक' नृत्य और 'रासो' काव्य के बीच का सम्बन्ध जानने के लिये उपर्युक्त 'रासक' उपरूपक का जानना आवश्यक है। एक ओर तो 'रासक' नृत्य का विकास 'रासक' उपरूपक में हुआ, दूसरी ओर उसका विकास 'रासो' काव्य में हुआ। नृत्य के स्थान में गीतों का प्रचलन अधिक होने से कालांतर में नृत्य (अभिनय) को गौण स्थान देकर गीतों को प्रधानता दी गई। 'रासक' के इन गीतों में प्रकृति, ऋतु, प्रेम आदि

का वर्णन रहता था इससे 'रासक' में दृश्यात्मकता के स्थान में श्रव्यात्मकता आ गई। 'दृश्य' रासक अब 'काव्य' हो गया। देश की राजनैतिक परिस्थिति के अनुसार 'रासक' के गीत श्रृंगार-रस की अपेक्षा वीररस को अधिक महत्व देने लगे, या यों कहिये कि श्रृंगाररस को वीररस का अनुयायी बना दिया गया। फलतः 'पृथ्वीराज-रासो' ऐसे वीर गाथा काल के प्रबन्ध-काव्यों का उदय हुआ। रासक रासउ, रासो —–इस क्रम के अनुसार भागवत का रासक मध्ययुग का रासो कहलाने लगा। साहित्य-दर्पण में उल्लिखित 'रासक' उपरूपक में रासक (दृश्य) और रासक-रासो (काव्य) का समन्वय है। पूर्णतया 'दृश्य' भागवत का रासक पहिले तो 'दृश्य-काव्य मिश्रित' 'रासक' उपरूपक बना, और फिर कालान्तर में पूर्णतया 'काव्य' रासो (प्रबन्ध-काव्य) में उसकी परिणति हुई।

[भारती : मई १९५० में प्रकाशित]

६४. उच्च शिक्षा का माध्यम

स्वातन्त्र्य-संग्राम के समय में देश की सांस्कृतिक और राजनीतिक एकता की भावना ने देशवासियों को एक सूत्र में बाँध दिया था। उसी के परिणाम-स्वरूप सम्पूर्ण देश में राष्ट्रीय जाग्रति की विशाल लहर ने अंग्रेजों को यहाँ से चले जाने को विवश किया था। किन्तु खेद की बात है कि स्वतन्त्रता-प्राप्ति के इस शुभ अवसर पर अहिन्दी-प्रान्तों के निवासियों में संकुचित प्रान्तीयतावाद—राष्ट्र-हित की अवहेलना कर —जोर पकड़ रहा है। अंग्रेजी के प्रति विरोध-भावना अब राष्ट्र-भाषा के विरोध में प्रवृत्त की जा रही है, जिसका फल यह होगा कि विश्व के रंगमंच पर भारत की सांस्कृतिक, भौगोलिक और राजनीतिक राष्ट्रीय एकता को तिलांजलि मिल जायगी। भारत में भाषाओं की विभिन्नता नई वस्तु नहीं है, किन्तु इसके कारण सांस्कृतिक एकता के अस्तित्व पर सन्देह नहीं किया जा सकता। भाषानुसार प्रान्तों का पुर्नविभाजन एक सर्वमान्य सिद्धान्त है। परिस्थिति और समय की सुविधा से एक दिन प्रान्तों का पुर्नविभाजन आवश्यक है। किन्तु हमें यह न भूलना चाहिए कि विभाजन के बाद भी तो देश की राजनीतिक और सांस्कृतिक एकता अक्षुण्ण रखनी है। इसके लिए भिन्न-भिन्न भाषा-भाषी प्रान्तों में अन्तर्प्रान्तीय व्यवहार और उच्च बौद्धिक स्तरों में ज्ञान का परस्पर आदान-प्रदान की सुविधा उत्पन्न करनी होगी।

आज हमारे स्वप्रान्ताभिमानी अहिन्दी-भाषी देशवासी अपनी प्रान्तीय भाषा के प्रति उचित से अधिक अभिनिवेशात्मक आग्रह के कारण अंगरेजी और राष्ट्र-भाषा को समान समझते हैं और अंगरेजी के विरोध को राष्ट्र-भाषा पर भी लागू कर रहे हैं। उनकी दृष्टि में प्रान्त-भाषा के अतिरिक्त अन्य सभी भाषाएँ—भारतीय या विदेशी—समान हैं। उनका तर्क है कि प्रान्त-भाषा में ही सारा शिक्षण—प्राथमिक से लेकर विश्वविद्यालय की अत्युच्च श्रेणी तक—दिया जाना चाहिए और यदि दूसरी भाषा पढ़नी ही है तो विश्व-प्रचलित अंग्रेजी ही क्यों न पढ़ी जाय। कहने की आवश्यकता नहीं कि यह तर्क कितना निस्सार और देशद्रोह का परिचायक है। भारत की किसी भी प्रान्तीय भाषा से राष्ट्र-भाषा हिन्दी का सम्बन्ध अंगरेजी की अपेक्षा अति निकट का है। वास्तव में राष्ट्र भाषा हिन्दी की अंगरेजी से तुलना की कल्पना ही हास्यास्पद है। देश के दुर्भाग्य से हमारी केन्द्रीय सरकार का शिक्षा-विभाग भी इस सम्बन्ध में निर्दोष नहीं है। अभी हाल ही में एक सरकारी विज्ञप्ति निकली है कि "विश्वविद्यालयों की उच्च शिक्षा प्रान्तीय भाषा या राष्ट्र-भाषा में दी जानी चाहिए तथा राष्ट्र-भाषा का एक गौण विषय के रूप में अध्ययन—बी० ए० परीक्षा तक—आवश्यक रहेगा, किन्तु उसमें प्रावीण्य या अप्रावीण्य का

डिग्री परीक्षा के फल पर प्रभाव नहीं पड़ना चाहिए।" हमारे मत से उपर्युक्त सरकारी नीति संकुचित विचार-धारा से अत्यधिक प्रभावित हुई है। मिशनरी शिक्षण संस्थाओं में आज कल के वायविल-क्लास के समान राष्ट्र-भाषा के अध्ययन की अनिवार्य किन्तु अपरिणाम-कारिणी व्यवस्था का सुझाव कितना उपहासास्पद है? पता नहीं, राष्ट्र-भाषा के अध्ययन की इस हास्यास्पद व्यवस्था से किस प्रकार हमारे शिक्षाधिकारी भारत में सुसंगठित दृढ़ केन्द्रवाले राष्ट्र के निर्माण का कार्य कर सकेंगे। प्रान्तीय भाषा या राष्ट्र-भाषा के माध्यम का विकल्प देकर केन्द्रीय सरकार पार्थक्यवादी प्रान्ताभिनिवेशियों को अनुचित प्रोत्साहन दे रही है। इसका पर्यवसान देश के भाषानुसार विकेन्द्रीकरण में होगा; क्योंकि प्रान्तीय भाषा के प्रति अविवेकपूर्ण अनुरागातिरेक के कारण उच्च शिक्षा के छात्र राष्ट्र-भाषा से उदासीन रहेंगे। विश्वविद्यालय और उच्च न्यायालय (हाईकोर्ट) ये देश की सांस्कृतिक और राजनीतिक एकता के मूल स्तम्भ हैं। यदि इनमें राष्ट्र-भाषा का माध्यम न रखा गया तो देश की अखण्डता और एकात्मकता की कल्पना कल्पना ही रहेगी। आज की स्थिति में आन्तर्प्रान्तीय विचार-विनिमय एवं भिन्न-प्रान्तीय विद्वानों का परस्पर सम्मिलन अत्यावश्यक है। अंगरेजी के द्वारा यह कार्य अवांछनीय और कृत्रिम रूप में ही सही, आज तक भली भाँति होता आया है। अंगरेजी के स्थान में प्रान्तीय भाषाओं का उच्च शिक्षा के क्षेत्र में प्रवेश उस दुरवस्था और विश्रृंखलता को जन्म दे सकती है, जो राष्ट्र-निर्माण में घातक सिद्ध होगी।

राष्ट्र-भाषा की सर्वमान्यता के लिए आवश्यक है कि उसका स्वरूप प्रान्त-भाषाओं से अधिकाधिक मिलता-जुलता हो। इस सम्बन्ध में प्रान्त-भाषाओं की मूलभाषा (संस्कृत भाषा) का जितना अधिक आश्रय लिया जायगा, उतना ही प्रान्तीय भाषाएँ एक दूसरे के निकट आयेंगी। प्रान्तीय भाषाओं को परस्पर निकट लानेवाली संस्कृतनिष्ठ हिन्दी आगे चलकर विकास क्रम से सम्पूर्ण देश की एक प्रतिनिधि भाषा का स्थान ग्रहण कर सकेगी। प्रान्तीय भाषाओं को परस्पर निकट लाने के लिए देवनागरी लिपि का प्रयोग भी वांछनीय होगा। वर्तमान काल में दक्षिण-भारत की भाषा-सम्बन्धी क्षुब्ध स्थिति को ध्यान में रखकर कुछ समय के लिए वहाँ की प्रान्तीय भाषाओं (तेलगू, तमिल, कर्नाटक, और केरल) का प्रश्न छोड़ भी दिया जाय तो अनुचित नहीं। किन्तु उत्तर और मध्यभारत में प्रान्तीय भाषाएँ देवनागरी लिपि का प्रयोग तुरन्त और आसानी से कर सकती हैं। बंगाली (उड़िया और आसामी सहित) और गुजराती लिपि का देवनागरी लिपि से भेद नगण्य है। किन्तु इस लिपि-भेद के कारण आज बंगाली आदि का समृद्ध साहित्य अन्य प्रान्तवासियों के लिए अगम्य है। यदि देवनागरी लिपि का प्रयोग सभी प्रान्तीय भाषाएँ करने लगें तो कवीन्द्र रवीन्द्र और उपन्यास-सम्राट शरच्चन्द्र की अनुपम कृतियाँ, मूल रूप में भी समस्त देश की निधि बन जायँगी। गुजराती लिपि से देवनागरी लिपि का भेद और भी कम है। केवल शिरोरेखा और दो चार अक्षरों का ही प्रश्न है। अतः देवनागरी लिपि को समस्त भारत की लिपि बनाने की ओर भी केन्द्रीय सरकार से प्रेरणा मिलनी चाहिए। आज भी विभिन्न प्रान्तों के निवासी संस्कृत भाषा के ग्रन्थों को देवनागरी लिपि में ही पढ़ते हैं। संस्कृतनिष्ठ हिन्दी के समान देवनागरी लिपि

में भी समस्त भारत को एक सूत्र में बाँधने की क्षमता है। यह एक अकाट्य ऐतिहासिक सत्य है।

देवनागरी लिपि के समान, सम्पूर्ण देश में एक समान पारिभाषिक शब्दावली का प्रचार भी विभिन्न प्रान्तों को एक सूत्र में बाँध सकता है। इन सम्बन्ध में भी केन्द्रीय सरकार की नीति अभी निश्चित नहीं हुई है। यहाँ प्रचलित शब्दों के बहिष्कार का प्रश्न नहीं है। लोक-प्रचलित विदेशी शब्दों का सामान्य जनभाषा में बहिष्कार न तो सम्भव है, न वांछनीय ही है। किन्तु भारतीय वाङ्मय की बुध भाषा में—जो जन-भाषा से ऊँचे स्तर की होगी—ऐसे अनेक शब्दों का निर्माण करना पड़ेगा, जिनके अर्थ की अभिव्यक्ति के लिए हमारे विज्ञान-शास्त्री आज यूरोप-प्रचलित लैटिन शब्दावली का प्रयोग करते हैं। मनुष्य स्वभावतः रूढ़िप्रिय होता है। अतः आज की पीढ़ी के भारतीय वैज्ञानिक पारिभाषिक शब्दों के भारतीयकरण के विरुद्ध हैं तो कोई आश्चर्य नहीं। किन्तु हमें तो समस्त देश की समष्टि-उन्नति के विशाल दृष्टिकोण से विचार करना है। हमारी नवनिर्मित भारतीय पारिभाषिक शब्दावली वर्तमान पीढ़ी के विद्वानों के लिए नहीं है, वह तो आगामी सन्तति के लिए है, जिसका शिक्षण प्रान्त-भाषा और राष्ट्र-भाषा के माध्यम से हुआ है। अंगरेजी माध्यम से ज्ञानार्जन करनेवाले छात्रों के लिए संस्कृतनिष्ठ पारि-भाषिक शब्द भले ही दुरूह हों, किन्तु प्रान्तीय भाषाओं के माध्यम के छात्र उन शब्दों को आसानी से समझ सकेंगे। यहाँ हम विज्ञान के उच्च क्षेत्र में संशोधन करनेवाले वैज्ञानिकों की पारिभाषिक शब्दावली की चर्चा नहीं कर रहे हैं क्योंकि उनके लिए आज की तरह भविष्य में भी जर्मन, रूसी, फ्रेंच भाषा का ज्ञान अपेक्षित रहेगा। यहाँ तो प्रश्न विश्वविद्यालयों के छात्रों का है जिनका ध्येय उच्च संशोधन नहीं, बल्कि संशोधन कार्य के लिए अपेक्षित ज्ञान का अर्जन है। विज्ञान और शास्त्रों के अध्ययन के उच्चतम स्तर में तो अधिक-से-अधिक विदेशी भाषाओं से परिचय होना चाहिये।

दुर्भाग्यवश आज हमारे शिक्षा-विशारदों में अधिकांश संस्कृत भाषा से परिचित नहीं हैं। अतः वे संस्कृत भाषा को—विभिन्न उपसर्गों और उनकी सहायता से—धातु-निर्मित सैकड़ों शब्दों के निर्माण की क्षमता को नहीं समझ सकते हैं। संस्कृतनिष्ठ राष्ट्र-भाषा और प्रान्त-भाषा के माध्यम से पढ़े हुए छात्रों के लिए संस्कृत भाषा कामधेनु है। सभी अभीप्सित अर्थों के लिए शब्दों को वे संस्कृत-भाषा से पा सकेंगे। पारिभाषिक शब्दावली के निर्माण के लिए केन्द्रीय सरकार की ओर से योजना बननी चाहिए, ताकि उसका सब प्रान्तों में समान प्रयोग किया जा सके। राष्ट्र के अभ्युत्थान में शिक्षा का महत्व सर्वविदित है। अतः शिक्षा-योजना की स्थूल किन्तु सैद्धान्तिक रूपरेखा केन्द्रीय सरकार की ओर से निश्चित की जानी चाहिए। हम चाहते हैं कि केन्द्रीय सरकार का शिक्षाविभाग शीघ्र इस ओर ध्यान दे और राष्ट्र-लिपि, राष्ट्रभाषा का स्वरूप और क्षेत्र, प्रान्तीय भाषाओं का क्षेत्र, विभिन्न स्तरों में शिक्षा का माध्यम, पारिभाषिक शब्दावली आदि विषयों पर अपनी निश्चित नीति की घोषणा करे। प्रान्तीय सरकार और विश्वविद्यालयों को यह आदेश देना चाहिए कि अन्तरिम काल में मूलगामी परिवर्तन न किये जायँ, एवं केन्द्रीय सरकार की नीति की प्रतीक्षा की जाय।

प्राथमिक शिक्षा के माध्यम के सम्बन्ध में मतभेद नहीं है। माध्यमिक (Secondary) और उच्च (University) शिक्षा के सम्बन्ध में प्रान्त-भाषा और राष्ट्र-भाषा के भिन्न क्षेत्रों की सीमा स्पष्ट रूप से निर्धारित की जानी चाहिए।

माध्यमिक शिक्षा

प्राथमिक शिक्षा के बाद की माध्यमिक शिक्षा में (जिसमें वर्तमान मिडिल और हाई स्कूलों की शिक्षा सम्मिलित है और जो १० से लेकर १६ वर्ष तक ७ वर्षों में आजकल के इण्टर-मीडिएट तक की योग्यता सम्पादित करेगी) प्रान्त-भाषा का माध्यम अनिवार्य रहे और अन्तिम ३ या ४ वर्षों में राष्ट्र-भाषा सिखाई जाय। प्रान्त के निवासियों में समरसता लाने के लिए और उनमें प्रान्त के हिताहित में स्वीय की भावना उत्पन्न करने के लिए यह आवश्यक है कि प्रान्त के सभी निवासी प्रान्त-भाषा पढ़ें और उनमें नैपुण्य सम्पादन करें। विदेशी-शासन काल की यह कृत्रिमता अब समूल नष्ट कर देनी होगी, जिसके अनुसार महाराष्ट्र प्रान्त में यावज्जीवन रहकर भी बंगाली या पंजाबी भाई प्रान्त-भाषा मराठी से अपरिचित रहते थे। आजकल के अंग-रेज़ी की तरह राष्ट्र-भाषा हिन्दी के ज्ञान से ही उन्हें अब सन्तोष न मानना चाहिए। राष्ट्र-भाषा के ज्ञान से उन्हें समस्त राष्ट्र से आत्मीयता होगी, किन्तु विशिष्ट प्रान्त से हित सम्बन्ध और आत्मीयता उत्पन्न करने के लिए उन्हें प्रान्त-भाषा भी अवश्य पढ़ना चाहिए। जिन प्रान्तों में राष्ट्र-भाषा ही प्रान्त-भाषा है (जैसे युक्तप्रान्त, मध्य-प्रान्त, बिहार आदि) वहाँ के बालकों को माध्यमिक शिक्षा में एक अन्य प्रान्त-भाषा (राष्ट्र भाषा के स्थान में) पढ़नी चाहिए। यूरोप में लोग प्राय: दो या तीन देश भाषाएँ अवश्य जानते हैं। वही परम्परा हमें अपने देश में प्रचलित करनी है। एक लिपि और मूल भाषा संस्कृत होने के कारण प्रत्येक भारतवासी को दो-तीन भाषाएँ जानना कठिन न होगा।

उच्च-शिक्षा

विश्वविद्यालयों की उच्च-शिक्षा साधारणतया १७वें वर्ष में प्रारम्भ होगी। हाई स्कूलों में मातृ-भाषा माध्यम होने के कारण इण्टरमीडिएट तक की योग्यता स्कूलों में ही हो जायगी, एवं विदेशी भाषा-माध्यम से जो आजकल शक्ति और समय का अपव्यय होता है वह नहीं होगा। अत: विश्वविद्यालयों में २ या ३ वर्ष के अध्ययन से ही बी० ए० डिग्री मिल सकेगी तथा सम्पूर्ण शिक्षाक्रम में कम-से-कम एक वर्ष का बहुमूल्य समय बच जायेगा। किन्तु खेद है कि उच्च शिक्षा के माध्यम के विषय में मतभेद है। एक ओर प्रान्त-भाषाभिमानी अहिन्दी-भाषी संकुचित प्रान्तीयतावाद और सम्पूर्ण स्वतन्त्रता की भावना से प्रेरित होकर उच्च शिक्षा में भी प्रान्त-भाषाओं को ही माध्यम बनाना चाहते हैं तथा राष्ट्र की राजनीतिक और सांस्कृ-तिक एकता पर कुठाराघात करने पर तुले हैं दूसरी ओर इस नवीन अनिष्ट मनोवृत्ति से डरकर कुछ विद्वान् अंगरेज़ी माध्यम को उच्च शिक्षा में भी प्रचलित रखना चाहते हैं। किन्तु इस व्यवस्था से देश की सांस्कृतिक उन्नति तो दूर रही, वैदेशीय संस्कृति का बन्धन अधिक दृढ़ हो जायगा।

इस मतभेद के स्थिति में यह आवश्यक है कि एक ऐसे मध्यम मार्ग का अवलम्बन किया जाय, जिससे राष्ट्र की एकता भी बनी रहे, साथ ही प्रान्त-भाषाएँ भी अपने-अपने क्षेत्र में विकास पाएँ। हमारी राय में वह मध्यम मार्ग निम्नलिखित होगा:—

देश के प्रत्येक प्रान्त में उच्च शिक्षा का माध्यम राष्ट्र-भाषा रहे और जहाँ प्रान्त-भाषा और राष्ट्र-भाषा एक हैं, वहाँ एक अन्य प्रान्त-भाषा का साहित्य पढ़ाया जाय। प्रान्त-भाषाओं के साहित्य का अधिकाधिक प्रसार के लिए यह सर्वशा वांछनीय होगा कि उच्च शिक्षा के सभी छात्र प्रान्त-भाषा के साहित्य की गतिविधि से परिचित हों। इससे प्रान्त-भाषाभिमानियों को असन्तोष का अवकाश नहीं रहेगा। साथ ही, शिक्षा-माध्यम एक होने के कारण राष्ट्र की सांस्कृतिक और बौद्धिक एकता भी अक्षुण्ण बनी रहेगी। प्रान्त-भाषाभिमानियों का यह भय निर्मूल है कि राष्ट्र-भाषा का उच्च शिक्षा के माध्यमरूप में प्रयोग प्रान्त-भाषा के विकास में बाधक होगा। प्रान्त भाषा का अपने क्षेत्र में स्थान सुरक्षित है। प्रश्न केवल राष्ट्र-भाषा और प्रान्त-भाषा के क्षेत्रों की सीमा निश्चित करने का है। सम्पूर्ण राष्ट्र के ऐक्य की सुरक्षा के लिए यह आवश्यक है कि राष्ट्र के बौद्धिक क्षेत्र के उच्च स्तर में राष्ट्र-भाषा का स्थान सर्वमान्य किया जाय।

[विशाल भारत : नवम्बर १९४८ में प्रकाशित]

६५. शिक्षा का माध्यम

१५ अगस्त १९४७ के अनन्तर भारतवर्ष में जो नई विषम समस्याएँ उत्पन्न हो गई हैं, उनमें शिक्षा-माध्यम का प्रश्न कम महत्वपूर्ण नहीं है। विदेशीय शासनकाल में विदेशी अंग्रेजी भाषा के प्रति उत्कट द्वेषभाव का होना दासतापाश-बद्ध भारतीयों के हृदय में सर्वथा स्वाभाविक था और उसकी प्रतिक्रियास्वरूप , अपनी मातृभाषा की वृद्धि और अधिकाधिक प्रयोग के लिए प्रयत्नशील होना भी समुचित था। किन्तु आज की स्थिति में—जबकि अंग्रेजी का प्रभाव शीघ्र ही अस्त होने को है—कुछ ऐसी तीव्र और राष्ट्रीय दृष्टि से अवांछनीय मनोवृत्तियां दृष्टि-गोचर हो रही हैं, जिनमें विवेकबुद्धि की अपेक्षा संकुचित प्रांताभिनिवेश की भावना अधिक जागरूक है। कहने की आवश्यकता नहीं कि इस मनोवृत्ति को प्रोत्साहन देना अदूरदर्शिता का परिचायक है।

स्वातंत्र्य-संग्राम के समय में देश की सांस्कृतिक और राजनैतिक एकता की भावना ने देशवासियों को एक सूत्र में बाँध दिया था। उसी के परिणामस्वरूप सम्पूर्ण देश में राष्ट्रीय जागृति की विशाल लहरों ने अंग्रेजों को यहाँ से चले जाने को विवश किया था। किन्तु खेद की बात है कि स्वातंत्र्य प्राप्ति के इस शुभ अवसर पर अहिन्दी-प्रान्तों के निवासियों में संकुचित प्रान्तीयतावाद राष्ट्रहित की अवहेलना कर जोर पकड़ रहा है। अंग्रेजी के प्रति विरोध-भावना अब राष्ट्रभाषा के विरोध में प्रवृत्त की जा रही है, जिसका फल यह होगा कि विश्व के रंगमंच पर भारत की सांस्कृतिक, भौगोलिक और राजनैतिक एकता को तिलांजलि मिल जायेगी। भारत में भाषाओं की विभिन्नता नई वस्तु नहीं है, किन्तु इसके कारण राष्ट्रीय और सांस्कृतिक एकता के अस्तित्व पर संदेह नहीं किया जा सकता। भाषानुसार प्रान्तों का पुनर्विभाजन एक सर्वमान्य सिद्धान्त है। परिस्थिति और काल की सुविधा से एक दिन भारत में प्रान्तों का पुनर्विभाजन आवश्यक है। किन्तु हमें यह न भूलना चाहिए कि विभाजन के बाद भी तो देश की राजनैतिक और सांस्कृतिक एकता अक्षुण्ण रखनी है। इसके लिए भिन्न भाषा-भाषी प्रान्तों में अन्तर-प्रांतीय व्यवहार और उच्च बौद्धिक स्तरों में ज्ञान का परस्पर आदान-प्रदान की सुविधा उत्पन्न करनी होगी।

पाकिस्तान-निर्माण के फलस्वरूप देश की अखण्डता को चाहे आघात पहुँचा हो और भारतीयों को घोर विपत्तियाँ झेलनी पड़ी हों किन्तु यह तो अब विवादातीत है कि राष्ट्र-भाषा और राष्ट्र-लिपि के रूप में दो भाषाओं और लिपियों के वैकल्पिक प्रयोग का पचड़ा अब सदा के लिए मिट गया है। अब सांस्कृतिक हिन्दी को राष्ट्रभाषा, और देवनागरी लिपि को राष्ट्रलिपि

मानना सर्वथा उचित हो गया है। किन्तु इसके साथ एक नई समस्या उत्पन्न हो गई है। हिन्दी को राष्ट्रभाषा का मान तो दिया जाता है, किन्तु उसे राष्ट्रभाषा के समस्त अधिकार नहीं मिलते हैं। राष्ट्रभाषा और प्रांतभाषा के अलग-अलग क्षेत्र हैं, यह भूलकर राष्ट्रभाषा के अधिकारों पर प्रान्तीय भाषायें आक्रमण कर रही हैं। अहिन्दी-भाषी प्रान्त भाषा के क्षेत्र में सम्पूर्ण स्वाधीनता की घोषणा कर 'कूपमण्डूक-वृत्ति' का प्रदर्शन करने लगे हैं। आज दक्षिण भारत के तमिल प्रान्त में एक आन्दोलन चल पड़ा है और उसके लिए 'सत्याग्रह' किया जा रहा है कि वैकल्पिक रूप में भी राष्ट्रभाषा हिन्दी को हाईस्कूलों में स्थान न दिया जाय। उधर बंगाल में प्राथमिक से लेकर विश्वविद्यालय की उच्चशिक्षा तक बंगाली ही को माध्यम करने का प्रयत्न हो रहा है। एक ओर हमारी विधान सभा राष्ट्रभाषा के प्रश्न पर हिन्दी के अनुकूल निर्णय देने में अकारण देरी कर रही है, दूसरी ओर हिन्दुस्तानी के पक्षपाती राष्ट्रलिपि के रूप में फारसी लिपि की स्वीकृति को असम्भव मानकर, देवनागरी लिपि के अनुकूल बढ़ते हुए जनमत के भय के ईर्ष्यावश रोमन लिपि को ही राष्ट्रलिपि बनाने का उद्योग कर रहे हैं। उनके साथ कुछ अहिन्दी-भाषी प्रांत भी वहाँ की भाषा और लिपि समस्त देश की राष्ट्रीय आवश्यकताओं की पूर्ति करने में असमर्थ होने के कारण अखिल भारतीय प्रसार के योग्य नहीं है —अवैज्ञानिक और अभारतीय रोमन लिपि का समर्थन करते हैं। देवनागरी सदृश पूर्ण वैज्ञानिक और भारतीय लिपि के रहते रोमन लिपि की ओर पक्षपात क्या उस मनोवृत्ति का द्योतक नहीं है, जिसमें राष्ट्र के समष्टि-कल्याण-कामना की अपेक्षा "अपनी नहीं तो दूसरों की भी नहीं" की उक्ति के अनुसार अपनी अक्षमता का बदला लेने की भावना अधिक है।

आज हमारे प्रान्ताभिमानी अहिंदी-भाषी देशवासी अपनी प्रांतीय भाषा के प्रति उचित से अधिक अभिनिवेशात्मक आग्रह के कारण अंग्रेजी और राष्ट्रभाषा को समान समझते हैं और अंग्रेजी के विरोध को राष्ट्र भाषा पर भी लागू कर रहे हैं। उनकी दृष्टि में प्रांत भाषा के अतिरिक्त अन्य सभी भाषाएं—भारतीय या विदेशी—समान हैं। उनका तर्क है कि प्रांतभाषा में ही सारा शिक्षण—प्राथमिक से लेकर विश्वविद्यालयों की अत्युच्च श्रेणी तक—दिया जाना चाहिए और यदि दूसरी भाषा पढ़नी ही है तो विश्वप्रचलित (?) अंग्रेजी ही क्यों न पढ़ी जाय। कहने की आवश्यकता नहीं कि यह तर्क निःसार और देशद्रोह का परिचायक है। भारत की किसी भी प्रांतीय भाषा से राष्ट्रभाषा हिन्दी का सम्बन्ध अंग्रेजी की अपेक्षा अति निकट का है। वास्तव में राष्ट्रभाषा हिन्दी की अंग्रेजी से तुलना की कल्पना ही हास्यास्पद है। देश के दुर्भाग्य से हमारी केन्द्रीय सरकार का शिक्षा-विभाग भी इस संबंध में निर्दोष नहीं है। अभी हाल ही में एक सरकारी विज्ञप्ति निकली है कि "विश्वविद्यालयों की उच्च शिक्षा प्रांतीय भाषा या राष्ट्रभाषा में दी जानी चाहिए। राष्ट्रभाषा का-एक गौण विषय के रूप में अध्ययन, बी० ए० परीक्षा तक आवश्यक रहेगा; किन्तु उसमें प्रावीण्य या अप्रावीण्य का डिग्री परीक्षा के फल पर प्रभाव नहीं पड़ना चाहिए। हमारे मत से उपर्युक्त सरकारी नीति प्रांतीयतावाद की संकुचित विचारधारा से अत्यधिक प्रभावित हुई है। मिशनरी शिक्षण संस्थाओं में आजकल के बायबिल-क्लास के समान राष्ट्र भाषा के अध्ययन की अनिवार्य किन्तु अपरिणामकारिणी व्यवस्था

का सुझाव कितना उपहासास्पद है? पता नहीं राष्ट्रभाषा के अध्ययन की इस हास्यास्पद व्यवस्था से किस प्रकार हमारे शिक्षाधिकारी भारत में सुसंगठित दृढ़ केन्द्रयुक्त राष्ट्र के निर्माण का कार्य कर सकेंगे? प्रांतीय भाषा या राष्ट्रभाषा के माध्यम का विकल्प देकर केन्द्रीय सरकार पार्थक्यवादी प्रांताभिनिवेशियों को अनुचित प्रोत्साहन दे रही है। इसका पर्यवसान देश के भाषानुसार विकेन्द्रीकरण में होगा। क्योंकि प्रांतीय भाषा के प्रति अविवेकपूर्ण अभि-निवेश के कारण उच्च शिक्षा के छात्र राष्ट्र-भाषा माध्यम से उदासीन रहेंगे। विश्व विद्यालय और उच्चन्यायालय (हाईकोर्ट)—ये देश की सांस्कृतिक और राजनैतिक एकता के मूलस्तम्भ हैं। यदि इनमें राष्ट्रभाषा का माध्यम न रक्खा गया तो देश की अखण्डता और एकात्मता की कल्पना आकाश-कुसुम की कल्पना होगी। अन्य राष्ट्रों के समान भारत में भी अन्तरप्रांतीय विचार-विनिमय एवं भिन्न प्रांतीय विद्वानों का परस्पर परिचय अत्यावश्यक है। अंग्रेजी के द्वारा यह कार्य अवांछनीय और कृत्रिम रूप में ही सही, आजतक भलीभांति होता आया है। अंग्रेजी के स्थान में तुरन्त प्रांतीय भाषाओं का उच्चशिक्षा के क्षेत्र में प्रवेश उस दुरवस्था और विशृंखलता को जन्म दे सकता है जो नूतन राष्ट्रनिर्माण में घातक सिद्ध होंगी। आकस्मिक परिवर्तन वांछनीय नहीं होता है। अभी तो यही उचित होगा कि निकट भविष्य में ७ वर्ष तक—अंग्रेजी के साथ-साथ राष्ट्रभाषा को भी माध्यम रक्खा जाय और उसके बाद राष्ट्रभाषा उच्चशिक्षा की एकमात्र माध्यम बने।

दक्षिण भारत में कुछ अधिक समय तक राष्ट्र भाषा के साथ अंग्रेजी को माध्यम रक्खा जा सकता है। किन्तु उच्च शिक्षा में अन्तिम ध्येय राष्ट्रभाषा माध्यम का ही होना चाहिए। जर्मनी, रूस आदि संघात्मक देशों में उच्च शिक्षा का माध्यम एक ही भाषा है। प्रांतीय भाषाओं का माध्यम रूप में क्षेत्र, विश्वविद्यालय नहीं हैं। विश्वविद्यालयों में माध्यम की विभिन्नता पार्थक्यवाद की अराष्ट्रीय वृत्ति को जन्म देगी।

राष्ट्रभाषा की सर्वमान्यता के लिए आवश्यक है कि उसका स्वरूप प्रांतभाषाओं से अधिकाधिक मिलता जुलता हो। इस सम्बन्ध में प्रान्त भाषाओं की मूल भाषा (संस्कृत भाषा) का जितना अधिक आश्रय लिया जायगा उतना ही प्रांतीय भाषायें एक दूसरे के निकट आयेंगी। प्रांतीय भाषाओं को परस्पर निकट लानेवाली संस्कृत-निष्ठ, हिन्दी आगे चलकर विकासक्रम से सम्पूर्ण देश की एक प्रतिनिधिक भाषा का स्थान ग्रहण कर सकेगी। प्रांतीय भाषाओं को परस्पर निकट लाने के लिये देवनागरी लिपि का प्रयोग भी वांछनीय होगा। वर्तमान काल में दक्षिण भारत की भाषा-सम्बन्धी क्षुब्ध स्थिति को ध्यान में रखकर कुछ समय के लिये वहां की प्रांतीय भाषाओं (तेलगू, तमिल, कर्नाटक और केरल) का प्रश्न छोड़ भी दिया जाय तो अनुचित नहीं। किन्तु उत्तर और मध्यभारत में प्रांतीय भाषायें देवनागरी लिपि का प्रयोग तुरन्त और आसानी से कर सकती हैं। बंगाली, उड़िया, आसामी और गुजराती लिपि का देवनागरी लिपि से भेद नगण्य है। किन्तु इस लिपि-भेद के कारण आज बंगाली आदि का समृद्ध साहित्य अन्य प्रांतवासियों के लिये अगम्य है। यदि देवनागरी लिपि का प्रयोग सभी प्रांतीय भाषायें करने लगें तो कवीन्द्र रवीन्द्र और उपन्यास-सम्राट शरच्चन्द्र की अनुपम कृतियां, मूलरूप में भी समस्त देश की निधि

बन जायेंगी। गुजराती लिपि से तो देवनागरी लिपि का भेद और भी कम है। केवल शिरोरेखा और दो चार अक्षरों का ही प्रश्न है। अतः देवनागरी लिपि को समस्त भारत की लिपि बनाने की ओर भी केन्द्रीय सरकार से प्रेरणा मिलनी चाहिए। आज भी विभिन्न प्रान्तों के निवासी संस्कृत-भाषा के ग्रन्थों को देवनागरी लिपि में ही पढ़ते हैं। संस्कृतनिष्ट हिन्दी के समान देवनागरी लिपि में भी समस्त भारत को एक सूत्र में बाँधने की क्षमता है। यह एक अकाट्य ऐतिहासिक सत्य है।

देवनागरी लिपि के समान सम्पूर्ण देश में एक समान पारिभाषिक शब्दावली का प्रचार भी विभिन्न प्रांतों को एक सूत्र में बाँध सकता है। इस सम्बन्ध में भी केन्द्रीय सरकार की नीति अभी निश्चित नहीं हुई है। यहाँ प्रचलित शब्दों के बहिष्कार का प्रश्न नहीं है। लोक प्रचलित विदेशी शब्दों का सामान्य जनभाषा में बहिष्कार न तो संभव है, न वांछनीय ही है। किन्तु भारतीय वाङमय की बुधभाषा में—जो जनभाषा से ऊंचे स्तर की होगी—ऐसे अनेक शब्दों का निर्माण करना पड़ेगा, जिनके अर्थ की अभिव्यक्ति के लिये हमारे विज्ञान-शास्त्री आज यूरोप-प्रचलित लैटिन शब्दावली का प्रयोग करते हैं। मनुष्य स्वभावतः रूढ़िप्रिय होता है। अतः यदि आज की पीढ़ी के भारतीय वैज्ञानिक, पारिभाषिक शब्दों के भारतीयकरण के विरुद्ध हैं तो कोई आश्चर्य नहीं। किन्तु हमें तो समस्त देश की समष्टि उन्नति के विशाल दृष्टिकोण से विचार करना है। हमारी नव-निर्मित भारतीय पारिभाषिक शब्दावली वर्तमान पीढ़ी के विद्वानों के लिये नहीं है। वह तो आगामी सन्तति के लिये है, जिसका शिक्षण प्रान्तभाषा और राष्ट्रभाषा के माध्यम से होगा। अंग्रेजी माध्यम से ज्ञान लाभ करने वाले छात्रों के लिये संस्कृतनिष्ठ पारिभाषिक शब्द भले ही दुरूह हों, किन्तु प्रान्तीय भाषाओं के माध्यम के छात्र उन शब्दों को आसानी से समझ सकेंगे। यहां हम विज्ञान के उच्च क्षेत्र में संशोधन करने वाले वैज्ञानिकों की पारिभाषिक शब्दावली की चर्चा नहीं कर रहे हैं। क्योंकि उनके लिये, आज की तरह भविष्य में भी , जर्मन, रूसी, फ्रेंच भाषा का ज्ञान अपेक्षित रहेगा। यहां तो प्रश्न विज्ञानविद्यालयों के छात्रों का है, जिनका ध्येय उच्चसंशोधन नहीं, कार्य के लिए अपेक्षित ज्ञान का अर्जन है। विज्ञान और शास्त्रों के अध्ययन के उच्चतम स्तर में तो अधिक से अधिक विदेशी भाषाओं से परिचय होना चाहिए।

दुर्भाग्यवश आज हमारे शिक्षा विशारदों में अधिकांश संस्कृत भाषा से परिचित नहीं हैं। अतः वे संस्कृत भाषा की-विभिन्न उपसर्गों और प्रत्ययों की सहायता से धातुनिर्मित सैकड़ों शब्दों के निर्माण की क्षमता को नहीं समझ सकते हैं। संस्कृतनिष्ठ राष्ट्रभाषा और प्रांतभाषा के माध्यम से पढ़े हुये छात्रों के लिए संस्कृत भाषा कामधेनु है। सभी अभीप्सित अर्थों के लिए शब्दों को वे संस्कृत भाषा से पा सकेंगे। पारिभाषिक शब्दावली के निर्माण के लिए केन्द्रीय सरकार की ओर से योजना बननी चाहिए, ताकि उसका सब प्रांतों में समानरूप से प्रयोग किया जा सके। व्यापक दृष्टिकोण, दूरदर्शिता और देश की एकता में दृढ़ विश्वास की इस समय परम आवश्यकता है। तभी हम भावी पीढ़ी के लिए उपयुक्त राष्ट्रीय शिक्षा की योजना को सफल कर सकेंगे। राष्ट्र के अभ्युत्थान में शिक्षा का महत्व सर्वविदित है। अतः शिक्षा-योजना

की स्थूल किन्तु सैद्धान्तिक रूपरेखा केन्द्रीय सरकार की ओर से निश्चित की जानी चाहिए। हम चाहते हैं कि केन्द्रीय सरकार का शिक्षा विभाग शीघ्र इस ओर ध्यान दे और राष्ट्रलिपि, राष्ट्रभाषा का स्वरूप और क्षेत्र, प्रांतीय भाषाओं का क्षेत्र, विभिन्न स्तरों में शिक्षा का माध्यम, पारिभाषिक शब्दावली—आदि विषयों पर अपनी निश्चित नीति की घोषणा करे। प्रांतीय सरकारों और विश्वविद्यालयों को यह आदेश दिया जाना चाहिए कि अन्तरिम काल में मूलगामी परिवर्तन न किये जायं। केन्द्रीय सरकार की नीति की प्रतीक्षा की जाय। केन्द्रीय सरकार की घोषणा में स्थूलमान से निम्नलिखित नीति मान्य की जानी चाहिये।

प्राथमिक शिक्षा

देश में प्राथमिक शिक्षा (६ से ९ वर्ष तक चार वर्षों में, प्रान्तभाषा या मातृभाषा द्वारा दी जावे। 'प्रांतभाषा' शब्द के बाद मातृभाषा शब्द का प्रयोग जान बूझकर किया गया है, उसका कारण निम्नलिखित है। देश में ऐसे अनेक बड़े स्थान हैं (और राष्ट्रोन्नति के साथ तथा शरणार्थियों के पुनर्वसिन के कारण उनकी संख्या अधिक बढ़ेगी), जहाँ केन्द्रस्थान होने के कारण प्रांतभाषा से भिन्न भाषा के भाषी परिवार भी अच्छी संख्या में निवास करते हैं। मनोविज्ञान के सिद्धांत के विरुद्ध उन परिवारों के कोमलमति बालकों को प्रांतीय जीवन में भाग लेने के लिए आगे चलकर प्रांतभाषा तो पढ़नी ही पड़ेगी, क्योंकि प्रांतभाषा जाने बिना वे प्रांत के हिताहित से समरस न हो सकेंगे, किन्तु ९ वर्ष से पूर्व की उम्र में यदि वे 'मातृभाषा' पढ़ेंगे तो उनका वंशानुक्रमगत वैशिष्ट्य बना रहेगा, और उनके कोमल मस्तिष्क का उचित विकास होगा। किन्तु इसके साथ दो बातें समझ लेनी चाहिये। प्रथम यह है कि आगे की कक्षाओं में प्रान्त भाषा का अनिवार्य माध्यम होने के कारण प्राथमिक शिक्षा में मातृभाषा (प्रान्तभाषा से भिन्न) का माध्यम वही परिवार स्वीकार करना चाहेंगे, जो उन बालकों को आगे की पढ़ाई के लिये अपने मूलप्रांत में भेज सकते हैं। दूसरी बात यह है कि उस स्थान की जनसंख्या में २० प्रतिशत या अधिक संख्यावाले भिन्न भाषाभाषियों के लिये ही 'मातृभाषा' माध्यम की सुविधा रहेगी एवं स्थानीय सरकार की आर्थिक सहायता परिमित ही रहेगी। आर्थिक दृष्टि से स्वयं पूर्णता होने पर ही प्रांतभाषा से भिन्न मातृभाषा के माध्यम को स्वीकृति मिलेगी। वास्तव में यह एक रियायत या कंसेशन माना जाना चाहिए। प्रांतभाषा का माध्यम नियम रूप से रहेगा और विशेष अपवाद के रूप में ही भिन्न मातृभाषा-माध्यम की सुविधा दी जायगी।

माध्यमिक शिक्षा

प्राथमिक शिक्षा के बाद की माध्यमिक शिक्षा में (जिसमें वर्तमान मिडिल और हाईस्कूलों की शिक्षा सम्मिलित है और जो १० से लेकर १६ वर्ष तक ७ वर्षों में आज कल इंटरमीडिएट तक की योग्यता संपादित करेगी) प्रांतभाषा का माध्यम अनिवार्य रहेगा और अन्तिम ३ या ४ वर्षों में राष्ट्रभाषा सिखाई जायेगी। प्रांत के निवासियों में समरसता लाने के लिए और उन प्रांत के हिताहित में स्वीय की भावना उत्पन्न करने के लिये यह आवश्यक है कि प्रांत

के सभी निवासी प्रांतभाषा पढ़ें और उसमें नैपुण्य संपादन करें। विदेशी शासनकाल की यह कृत्रिमता अब समूल नष्ट कर देनी होगी, जिसके अनुसार महाराष्ट्र प्रांत में यावज्जीवन रहकर भी बंगाली या पंजाबी भाई प्रांतभाषा मराठी से अपरिचित रहते थे। आजकल की अंग्रेजी की तरह, राष्ट्रभाषा हिंदी के ज्ञान से ही उन्हें अब सन्तोष न मानना चाहिये। राष्ट्र-भाषा के ज्ञान से उन्हें समस्त राष्ट्र से आत्मीयता किन्तु विशिष्ट प्रांत से हित-सम्बन्ध और आत्मीयता उत्पन्न करने के लिए उन्हें प्रांतभाषा भी अवश्य पढ़ना चाहिये। जिन प्रांतों में राष्ट्र-भाषा ही प्रांतभाषा है (जैसे युक्तप्रांत, मध्यप्रांत, बिहार आदि) वहां के बालकों को माध्यमिक शिक्षा में एक अन्य प्रांत-भाषा (राष्ट्र-भाषा के स्थान में) पढ़नी चाहिये। यूरोप में लोग प्रायः दो या तीन देश-भाषायें अवश्य जानते हैं। वही परम्परा हमें अपने देश में जारी करनी है। एक लिपि और मूलभाषा संस्कृत होने के कारण प्रत्येक शिक्षित भारतवासी को दो तीन प्रांत भाषायें जानना कठिन न होना चाहिये।

उच्च शिक्षा

विश्वविद्यालयों की उच्चशिक्षा साधारणतया १९वें वर्ष में प्रारंभ होगी। हाई स्कूलों में मातृभाषा माध्यम होने के कारण, इंटरमीडिएट तक की योग्यता स्कूलों में ही हो जायगी, एवं विदेशी भाषा माध्यम से जो आजकल शक्ति और समय का अपव्यय होता है वह नहीं होगा। अतः विश्वविद्यालयों में २ या ३ वर्ष के अध्ययन से ही बी० ए० डिग्री मिल सकेगी तथा सम्पूर्ण शिक्षा क्रम में कम से कम एक वर्ष का बहुमूल्य समय बच जायेगा। किन्तु उच्च शिक्षा के माध्यम के विषय में तीव्र मतभेद है। एक ओर प्रांत भाषाभिमानी अहिन्दी-भाषी जन संकुचित प्रान्तीयतावाद और सम्पूर्ण स्वतंत्रता की भावना से प्रेरित होकर उच्च शिक्षा में भी प्रान्त भाषाओं को ही माध्यम बनाना चाहते हैं तथा राष्ट्र की राजनैतिक और सांस्कृतिक एकता पर कुठाराघात करने पर तुले हैं। दूसरी ओर इस नवीन अनिष्ट मनोवृति से डर कर कुछ विद्वान् अंग्रेजी माध्यम को उच्च शिक्षा में भी जारी रखना चाहते हैं। किन्तु इस व्यवस्था से देश की संस्कृति का बन्धन अधिक दृढ़ हो जायगा। इस मतभेद की स्थिति में वह आवश्यक है कि एक ऐसे मध्यम मार्ग का अवलम्बन किया जाय, जिससे राष्ट्र की एकता भी बनी रहे साथ ही प्रांत भाषायें भी अपने-अपने क्षेत्र में विकास पायें। हमारी राय में यह मध्यम मार्ग निम्नलिखित होगा। 'देश के प्रत्येक प्रांत में उच्चशिक्षा का माध्यम राष्ट्रभाषा रहे और साथ ही प्रांत भाषा के साहित्य का अध्ययन अनिवार्य रक्खा जाय। जिन प्रान्तों में राष्ट्रभाषा और प्रांत-भाषा एक हैं, वहां एक अन्य प्रांत भाषा का साहित्य पढ़ाया जाय।" प्रांत भाषाओं की साहित्यिक श्री वृद्धि के लिये तथा प्रांत भाषाओं के साहित्य का अधिकाधिक प्रसार के लिए यह सर्वथा वांछनीय होगा कि उच्चशिक्षा के सभी छात्र प्रांत भाषा के साहित्य की गतिविधि से परिचित हों। इससे भाषाभिमानियों को असन्तोष का अवकाश न रहेगा। साथ ही, शिक्षा माध्यम एक होने के कारण राष्ट्र की सांस्कृतिक और बौद्धिक एकता भी अक्षुण्ण बनी रहेगी। प्रांत भाषाभिमानियों का यह भय निर्मूल है कि राष्ट्रभाषा का उच्चशिक्षा के माध्यम रूप में प्रयोग प्रांत भाषा के विकास

[शेषांश पृष्ठ २८२ पर

६६. संस्कृत-एक विश्व-भाषा

विश्व संस्कृत परिषद् (प्रयाग) के अधिवेशन में यह उचित होगा कि विदेशों में संस्कृत-प्रभाव की चर्चा की जाय। विश्व संस्कृत परिषद् के नाम में ही यह सूचित है कि संस्कृत एक देश की नहीं बल्कि विश्व की भाषा रही है, तथा समस्त विश्व के चिन्तकों ने जीवन तथा ज्ञान की समस्याओं के समाधानों में इस वाङमय से समय-समय पर समुचित लाभ उठाया है। इसका प्रत्यक्ष प्रमाण तो यही है कि इस भाषा का नाम किसी विशिष्ट देश या क्षेत्र (जर्मन, हिन्दी, बंगाली की भाँति) के नाम पर आधारित नहीं हैं। बल्कि संस्कृत शब्द से यह स्पष्ट झलकता है कि यह सभी संस्कृतों की अर्थात् संस्कार-सम्पन्नों की भाषा है, जिसे किसी देश या क्षेत्र की परिधि में नहीं बाँधा जा सकता है। साथ ही संस्कृति और संस्कृत शब्द परस्पर सम्बद्ध होने के कारण विश्व की संस्कृति की प्रतिमा संस्कृत-वाङमय में प्रतिबिम्बित दिखाई देनी चाहिए।

विश्व के विभिन्न वाङमयों के अनुशीलन से यह मत सर्वसम्मति से स्वीकार्य माना जाता है कि वेद, न केवल भारतवर्ष अपितु विश्व के वाङमय में सर्वप्रथम ग्रन्थ है। क्षण भर के लिए भारतीय विचार-धारा की अनवरत सातत्य के कारण हम वेद-सम्बन्धी अनादि तथा अपौरुषेय-विषयक मत पर जोर नहीं भी दें, तो भी यह निर्विवाद तथा सर्वमान्य तथ्य है कि १,५०० सौ वर्ष ईसा पूर्व से आज तक—अर्थात् कम से कम गत ३,५०० सौ वर्षों में ज्ञान प्रसार—माध्यम की एक अविच्छिन्न परम्परा की कड़ी के रूप में संस्कृत वाङमय ने विश्व के मनीषियों और चिन्तकों को अपनी चतुर्मुखी गरिमा से प्रभावित किया है। तभी तो २,००० वर्ष पूर्व भारतवर्ष की धर्म एवं नीति-व्यवस्था के प्रतिष्ठापक मनु ने घोषित किया था कि पृथ्वीतल के समस्त मानव, भारत के सांस्कृतिक दूतों से अपने आचार-विचार की शिक्षा ग्रहण करें। अतः आश्चर्य नहीं, आज की दुनिया के पश्चिमार्द्ध तथा पूर्वार्द्ध—दोनों में संस्कृत का स्पष्ट प्रभाव परिलक्षित होता है।

इसी तथ्य के कुछ उदाहरण यहाँ उपस्थित किए जा रहे हैं। अमेरिका—विशेषतः मेक्सिको में भारतीय संस्कृत के नाम, भाषा, रीति-रस्म, स्थापत्यादि के चिह्न शोध-विद्वानों ने ढूंढ़ निकाले हैं। आज भी मध्य एशिया में संस्कृत-ग्रन्थों की अमूल्य पाण्डुलिपियाँ गुहाओं में सुरक्षित पाई गई हैं। यूरोप के सभी देशों की भाषाएँ उस परिवार की मानी जाती हैं, जिसमें संस्कृत एक सर्व प्राचीन तथा अमर घटक रही है। यही कारण है कि इन देशों की भाषागत अनेक समानताएँ एवं विशेषताएँ संस्कृत भाषा के सम्पर्क के आधार पर व्याख्यात होती हैं।

प्राचीन ईरान की अवेस्ता-भाषा तो वैदिक संस्कृत की कुछ ध्वनि-परिवर्तनों के साथ रूपान्तर-मात्र प्रतीत होती है। संसार का प्राचीन कथा-साहित्य, पञ्चतन्त्र तथा जातक कथाओं का ऋणी है। ज्योतिष, आयुर्वेद तथा गणित शास्त्र का भारत में ही प्रथम उद्गम हुआ तथा अरबों के द्वारा पश्चिम में फैला। बाद में आदान-प्रदान की प्रक्रिया के अनुसार प्रभावित होकर भारतवर्ष में पुनः पल्लवित हुआ। संख्याओं में शून्य के आगे-पीछे सन्निवेश से दशगुनी चढ़ाव-उतार की पद्धति का आविष्कार, भारतीय मस्तिष्क की ही देन है।

आधुनिक काल में भाषाशास्त्र तथा पुराणविद्या का जो अभूतपूर्व उद्भव और विकास हुआ है, उसमें पाश्चात्यों द्वारा संस्कृत विद्या का अध्ययन मौलिक रूप में प्रेरक रहा है। पूर्व की ओर तिब्बत, चीन, जापान, इंडोनेशिया आदि देशों में भारतीय ग्रन्थरत्नों का प्रचुर अनुवाद-वाङ्मय उपलब्ध है। १४०० वर्ष पूर्व अध्ययन के लिए चीनी तथा तिब्बती विद्वानों का आना-जाना सर्वविदित ही है। जावा, सुमात्रा, कम्बोडिया आदि देशों में रामायण, महाभारत एवं पुराणों का प्रवचन एवं धर्म-कर्म तथा भारतीय स्थापत्य और मूर्तिशिल्प आदि का आज भी साक्षात्कार किया जा सकता है। सारांश यह कि विश्व के कोने-कोने में संस्कृत-भाषा और संस्कृति से सम्पर्क के अकाट्य प्रमाण मिलते हैं। अतः विश्व संस्कृत परिषद् का यह परमावश्यक कर्त्तव्य हो जाता है कि संस्कृत की इस गौरवपूर्ण परम्परा की रक्षा के लिए तथा संस्कृत के अध्ययन, शोध तथा प्रचार-प्रसार के द्वारा समस्त विश्व में पुनः आज संस्कृत को एक अन्तर्राष्ट्रीय भाषा के रूप में सार्वभौम माध्यम बनाने के लिए हम सब यथाशक्य प्रयत्न करें। संस्कृत का सन्देश सभी वर्ग की नर-नारियों के लिए है, जैसा कि यजुर्वेद में भगवती श्रुति स्वयं कहती है कि "मैंने विश्व की कल्याण-कारिणी इस दवी वाणी को सर्वजन के लिए—ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य, शूद्र, आर्य-अनार्य, नगरवासी-अरण्यवासी, अपने-पराये सबके लिए निर्माण की है। तभी तो हमारे पूर्वज 'कृण्वन्तों विश्वमार्यम्' का नारा लगाते हुए समस्त विश्व की कल्याण-कामना करते थे—

सर्वे भवन्तु सुखिनः सर्वे सन्तु निरामयाः।
सर्वे भद्राणि पश्यन्तु, मा कश्चिद् दुःखभाग् भवेत्॥

इन शब्दों के साथ मैं आज के अधिवेशन का उद्घाटन करता हूँ।

[विश्वसंस्कृत परिषद्, माघमेला
प्रयाग में उद्घाटन भाषण, १९७१]

६७. विधि शास्त्रवेत्ता पतंजलि शास्त्री

देश में संस्कृत के विद्वानों को भारत के सर्वोच्च न्यायालय के भूतपूर्व प्रधान न्यायाधीश तथा केन्द्रीय संस्कृत मंडल के अध्यक्ष श्री पतंजलि शास्त्री के आकस्मिक निधन से घोर दुःख होगा। वे मृत्यु के एक दिन पूर्व हिन्दू विश्वविद्यालय की कार्यकारिणी समिति की बैठक में भाग लेकर वाराणसी से दिल्ली लौटे थे। एवं मद्रास जाने वाले थे। अतः उनकी मृत्यु सब कार्य में रत एक महान् कर्मठ की स्पृहणीय मृत्यु थी।

सन् १९६० ई० में भारत सरकार के केन्द्रीय संस्कृत मंडल के पदेन सचिव के रूप में मुझे उनकी अध्यक्षता में कार्य करने का सौभाग्य प्राप्त हुआ था। वे केन्द्रीय संस्कृत मंडल के प्रथम अध्यक्ष थे। संस्कृत के अध्ययन की प्राचीन परिपाटी के प्रति अगाध श्रद्धा एवं संस्कृत के पण्डितों की शैक्षणिक एवं सामाजिक प्रतिष्ठा को उन्नत करने की तीव्र इच्छा इन दो बातों के कारण वे वर्तमान काल में संस्कृत विद्या के प्रधान उन्नायक थे। उन्हीं की प्रेरणा से नवप्रचलित माध्यमिक शिक्षा की त्रिभाषा-योजना के अन्तर्गत वर्तमान भारतीय क्षेत्रीय भाषा के आवश्यक अंग के रूप में संस्कृत भाषा को स्थान दिया गया था। इसी प्रकार प्राचीन परिपाटी से पढ़े संस्कृत के उच्च स्तरीय छात्रों को शासकीय छात्रवृत्ति की योजना लागू करने में उनका बहुमूल्य मार्ग-दर्शन था। केन्द्रीय संस्कृत मंडल की अन्य विविध योजनाओं में भी उनका हाथ था—जैसे संस्कृत पत्र-पत्रिकाओं को आर्थिक सहायता, मुद्रित किन्तु दुर्लभ महत्वपूर्ण संस्कृत ग्रन्थों के पुनः प्रकाशन की व्यवस्था, संस्कृत के सरलीकरण को प्रोत्साहन देने के लिये लेखकों को पारितोषिक प्रदान आदि। संस्कृत के संवर्धन एवं प्रसारण के लिये वे सदैव दत्तचित्त रहते थे। केन्द्रीय संस्कृत मंडल को विश्वविद्यालय अनुदान के स्तर पर लाने के लिये वे सतत प्रयत्नशील रहते थे और इसके लिए शिक्षा मंत्राल को प्रेरि करते थे।

वे देश के विख्यात विधि-शास्त्री थे। वे पहले संघीय न्यायालय के न्यायाधीश नियुक्त किये गये और बाद में प्रधान न्यायाधीश का सम्मानित पद उन्हें प्राप्त हुआ। अपनी पैनी तर्कशीलता एवं निष्पक्ष विचार के लिए वे प्रसिद्ध थे। नित्य सन्ध्या तर्पण करना तथा प्रतिवर्ष पितृ-श्राद्ध करना उनका अनुलंघनीय नियम था। अभी कुछ ही मास पूर्व उन्होंने प्रयाग में त्रिवेणी संगम पर सभी धार्मिक कृत्यों को सविधि सम्पन्न किया था। प्राचीन भारतीय पद्धति के सभी उत्तम आदर्शों के—सरल वेशभूषा, वार्तालाप में प्रदर्शन का अभाव, व्यवहार में नम्रता आदि के-वे अनुकरणीय प्रतिनिधि थे।

[१९६२ में प्रकाशित]

६८. एक नैष्ठिक संस्कृत पंडित का देहावसान

प्रयाग की धर्मप्राण विद्वन्मण्डली को पं० भागवतप्रसाद पांडे (नरसिंह मन्दिर, बलुआ-घाट) की अनपेक्षित मृत्यु का समाचार सुनकर परम दुःख हुआ होगा। स्व० पांडे जी ने मृत्यु के केवल एक दिन पूर्व तक गंगा-स्नान का कठिन दैनिक व्रत-पालन किया तथा दो दिन पूर्व मंगलवार की शाम को हनुमान जी को चढ़ाने के लिए यथानियम स्वयं बाजार में पेड़ा खरीदने गये थे। अतः ११ दिसम्बर १९६९ गुरुवार को अपराह्न में उनकी मृत्यु सर्वथा अनपेक्षित थी।

सन् १९१६ में जिला गोरखपुर से धर्मज्ञानोपदेश संस्कृत महाविद्यालय में अध्ययन के लिए वे प्रयाग आये थे। बाद में उसी महाविद्यालय में कई वर्षों तक शिक्षक तथा कार्यभारी सहायक का अतिरिक्त कार्य भी किया था। वे स्वभाव से सत्यवादी तथा परोपकारी थे। अतः अपनी इस प्रवृत्ति को कायम रखने का आग्रह करते हुए वे महाविद्यालय से स्वयं सेवा-मुक्त हुए तथा प्रयाग में ही निवास एवं नौकरी न करने का दृढ़ निश्चय किया एवं उन दिनों की विषम आर्थिक विपत्तियों को सहर्ष सहन किया। प्रतिदिन ग्रामीण क्षेत्रों से दूध खरीदकर शहर के हलवाइयों को निर्जल दूध बेंचकर वे अपना परिवार चलाते थे और तब तक स्वेद और परिश्रम की प्रतिष्ठा को महत्व दिया, जब तक इस पञ्च-भौतिक तत्व-निर्मित शरीर ने साथ दिया। लगभग ४३-४४ वर्ष पूर्व वे अकेले एक निर्धन छात्र के रूप में आये, किन्तु आज उनके कुटुम्बी—(भाई-भतीजे-पौत्रादि) उनके ही आश्रय में पढ़कर प्रान्त के विभिन्न कार्य-क्षेत्रों—(विश्वविद्यालय-प्रस्तोता, इन्जीनियर, इन्कमटैक्स-इन्स्पेक्टर, पोस्ट-विभाग तथा रेलवे-विभागादि के कर्मचारी के रूप में) सफल सेवा-कार्य किया है और कर रहे हैं। इस वंश-प्ररोह को प्रयागस्थ पंडित-मण्डली ने अङ्कुरित, पुष्पित और फलित होते देखा है। आचार-शील, धर्म-प रायण, परिवार की शैक्षणिक उन्नति के निर्माता तथा वंश के भीष्मपितामह की पकी अवस्था में मृत्यु शोचनीय नहीं है। जीवन में उन्हें पारिवारिक तथा शारीरिक व्याधि सम्बन्धी कष्ट झेलने पड़े, किन्तु अपनी आदर्शवादिता और कष्टसहिष्णुता के कारण वे तप्तकाञ्चन की भाँति दीप्तिमान रहे। सुख-दुःख में सदैव एक समान, शारीरिक क्रिया-कलाप से जीविकार्जन करने वाले, सदाचारनिष्ठ, "मनस्येकम् वचस्येकम्" का आजीवन पूर्ण निर्वाह करने वाले संस्कृत-पंडित—भागवत प्रसाद पांडे का कर्मठ जीवन प्रयागवासियों को चिरस्मरणीय रहेगा।

[१८ दिसम्बर १९६९ को लिखित]

६९. परिभाषेन्दुशेखर का मराठी अनुवाद

उपर्युक्त पुस्तक के प्रकाशन से व्याकरणाध्ययन के सम्बन्ध में एक बहुत बड़े अभाव की पूर्ति हुई है। एक तो पाणिनीय व्याकरण वैसे ही कठिन शास्त्र है, उस पर नागोजी भट्ट सदृश उद्‌भट विद्वान् के रचे ग्रन्थ, आज कल के समय में अति दुर्बोध होते जा रहे हैं। उन पर लिखी गयी टीकाओं—जैसे परिभाषन्दुशेखर पर भूति, विजया आदि—के विषय में तो कहना ही क्या? उनका एकमात्र उद्देश्य नव्य न्याय की अवच्छेदकावच्छिन्नमयी छात्र-विमुखकारिणी शैली में विषय को समझाना तो दूर रहा, उसको दुर-वगाह बनाना ही प्रतीत होता है। भाषा के आडम्बर में अन्तर्हित होने से उन टीकाकारों के विद्वत्ता-प्रदर्शक नवीनतापूर्ण व्याख्यान का समझना तो दूर रहा, मूल ग्रन्थ का भी आशय तिरोहित हो जाता है। फल यह होता है कि दिन दिन हमारे देश से व्याकरण शास्त्र की परम्परा लुप्त हुई जा रही है। संस्कृत परीक्षाओं में बैठने वाले विद्यार्थी किसी तरह से पंक्तियां रट कर एक तिहाई अंक पा जाते हैं और अपने को कृतार्थ समझते हैं। यह बात नहीं है कि आज देश में व्याकरण शास्त्र के उच्चकोटि के विद्वान् नहीं है। सच पूछा जाय तो अभी भी काशी में ऐसे धुरन्धर विद्वान् विद्यमान हैं जो पाणिनीय व्याकरण की अव्यवच्छिन्न परम्परागत सम्प्रदाय के उल्लेखनीय उत्तराधिकारी माने जा सकते हैं। नागोजी भट्ट के मतों का खण्डन मण्डन अब भी यहां परम्परा जीवित है। यदि **'नव्यास्तु'** कहकर भट्टजी दीक्षितादि प्राचीन वैयाकरणों के मत का खण्डन किया जाता है तो, तदनन्तर, 'नव्यतरास्तु' या 'वयंतु' कहकर स्वमतोपपादन में नागोजी भट्ट के मत की भी समीक्षा की जाती है। वास्तव में यह गर्व का विषय है कि कम से कम व्याकरण शास्त्र के क्षेत्र में गुरुशिष्य सम्प्रदाय तथा खण्डन मण्डन परम्परा अद्यापि जीवितावस्था में है।

पर यह सब होते हुए भी खेद के साथ कहना पड़ता है कि व्याकरणशास्त्र का भविष्य उज्ज्वल प्रतीत नहीं होता। विद्यार्थियों की संख्या दिन-दिन घट रही है और जैसा कि हम ऊपर कह आये हैं, नव्य-परिष्कार की आंधी में मूलग्रन्थों की उपेक्षा की जा रही है। आवश्यकता इस बात की है कि मूलग्रन्थों के सरल अनुवाद प्रकाशित किये जायं तथा उनका पठन-पाठन साधारण शिक्षित जनता के लिये भी सुगम बना दिया जाय। उपर्युक्त पुस्तक का प्रकाशन इस दिशा में स्तुत्य प्रयत्न का फल है।

नागोजी भट्ट के परिभाषेन्दु शेखर का पाणिनीय व्याकरण में अनन्यलभ्य स्थान है। पाणिनिसूत्रों का अर्थ समझने के लिए तथा तदनुसार परिनिष्ठित पदों की सिद्धि के लिये जिन परिभाषाओं की नितान्त आवश्यकता पदे पदे पड़ती है उन सबका संग्रह इस ग्रन्थरत्न में किया

गया है। अपने विषय में यह ग्रन्थ अपूर्व है। सीरदेव कृत 'परिभाषावृत्ति' सदृश एक दो अन्य ग्रन्थ इस विषय पर अवश्य लिखे गये हैं, किन्तु विषय प्रतिपादन-शैली, मतों की प्रामाणिकता और प्रख्याति के विचार से परिभाषेन्दुशेखर अपने ढंग का सर्वश्रेष्ठ ग्रन्थ है और इस मूर्धाभिषिक्त ग्रन्थ की बराबरी का अन्य ग्रन्थ उपलब्ध नहीं है।

यही कारण है कि वैयाकरण पण्डित मण्डली में इस ग्रन्थ का मान और प्रचार दिखाई पड़ता है। प्रस्तुत ग्रन्थ के महत्व को जानकर ही सुप्रसिद्ध यूरोपीय विद्वान् डाक्टर कीलहार्न ने इसका अंग्रेजी में अनुवाद किया था। किन्तु व्याकरण-शास्त्र से विशेष परिचय न रखनेवाले विद्यार्थी-गुरुमुख से बिना पढ़े ही केवल इस अंग्रेजी अनुवाद की सहायता से परिभाषेन्दुशेखर के मर्म को समझ सकेंगे, इसमें हमें गहरा सन्देह है।

परिभाषेन्दुशेखर के प्रस्तुत मराठी अनुवाद के कर्ता ने इन कठिनाइयों को ध्यान में रखकर अपने अनुवाद को यथाशक्य सरल और सुबोध बनाया है। मूलग्रन्थ के नीचे पहले अक्षरशः शब्दार्थ किया है, पर केवल शब्दार्थ से भावाविष्करण असंभव होने से कोष्टक में उपयोगी संदर्भ तथा प्रकरणसंगति आदि भी दे दी है। मूल पंक्ति के अर्थ की विशद व्याख्या, प्रक्रियोपयोगी सूत्रों के निर्देश सहित, विस्तार से दी गयी है। इतना ही नहीं, प्रकृत परिभाषा से सम्बद्ध रूपों की सिद्धि भी तत्तस्थल में दिखायी गयी है। साथ ही मुख्य-मुख्य परिभाषाओं के विवरण के अन्त में सिंहावलोकन के तौर पर उपन्यस्त मतों का संक्षिप्त निर्देश तथा उनकी सारासारता पर भी प्रकाश डाला गया है। शास्त्रत्व सम्पादक परिभाषाओं के प्रकरण में दुर्बोध पथोद्देश और कार्यकाल पक्ष के विवेचन में भिन्न-भिन्न विषयों का पृथक-पृथक् उपस्थापन कर ग्रन्थकार ने अपनी विश्लेषणात्मक बुद्धि का प्रशंसनीय परिचय दिया है।

मूल ग्रन्थ की सरल एवं विस्तृत व्याख्या के अतिरिक्त, अनुवादक महोदय ने प्रारम्भ में नागोजी भट्ट की जीवनी पर, आजकल की उपलब्ध सकल सूचनाओं का उपयोग कर, अच्छा प्रकाश डाला है। तदनन्तर 'उपोद्घात्' में 'परिभाषा शास्त्र' का सुन्दर विवेचन करते हुए प्रकृत ग्रन्थ की परिभाषाओं के प्रकार भेद पर मार्मिक निबन्ध लिखा है, जिससे परिभाषाओं के ज्ञापकसिद्ध, न्यायसिद्ध और वाचनिकी आदि भेद तथा उनके परस्पर सम्बन्ध के विवेचन के साथ साथ उनके वर्गीकरण-सिद्धान्त का सम्यक् बोध हो जाता है। ग्रन्थ की अन्य विशेषताओं में एक यह भी है कि वर्णक्रमानुसार परिभाषा सूची के अतिरिक्त एक ग्रन्थानुसृतक्रमानुसार अन्य परिभाषानुक्रमणिका भी दी गयी है जिसमें प्रत्येक परिभाषा के विशिष्ट प्रकार के उल्लेख के साथ तत्प्रकार परिचायक प्रमाण का भी संक्षेप से निर्देश किया गया है। संक्षेप में, परिभाषेन्दु शेखर के सुखावबोध के लिये सभी आवश्यक बातों का समावेश इस ग्रन्थ में किया गया है तथा इसकी उपयोगिता बढ़ाने में कोई कसर नहीं रखी गयी है।

अनुवादक महोदय मध्यप्रान्त के एक कार्यदक्ष तथा निष्पक्ष न्यायाधीश के रूप में सर्वविदित हैं और इस ग्रन्थ के प्रकाशन से इसमें अणुमात्र भी सन्देह नहीं कि उनकी ख्याति वैयाकरण ग्रन्थकार के रूप में भी सुविस्तृत हो जायगी। संस्कृत वाङ्मय के मध्यप्रांतीय महारथी विद्वानों

में आप अन्यतम हैं। सन १९९२ में कलकत्ता विश्वविद्यालय की संस्कृत एम० ए० परीक्षा में आपको सर्वप्रथम स्थान मिला था। सरकारी नौकरी के काल में भी आपका अध्ययनव्यासंग अक्षुण्ण बना रहा। न्यायाधीश पद के लिये सुतरां उपयुक्त तथा आवश्यक मीमांसाशास्त्र का गम्भीर अध्ययन आपने किया है और उसका उपयोग हिन्दू धर्म सम्बन्धी स्मृतिग्रन्थीय नियमों में दक्षतापूर्वक कर सकते हैं। अभी दो वर्ष पहले तक नागपुर के अनेक प्रसिद्ध वकील हिंदूला की वारीक गुत्थियों के सुलझाने के लिये आपके पास दल बांध कर शिष्यरूप में आते थे। ऐसे मीमांसा शास्त्र प्रवीण न्यायाधीश के हाथ से परिभाषेन्दुशेखर के मर्म का उद्घाटन कितनी उत्तमता से हुआ होगा इसका यत्किंचित आभास इसी से मिल सकता है कि युक्तिविन्यास, विशद विवेचन तथा ऊहापोहपूर्वक तर्कपरीक्षण की दृष्टि से आपके दिये हुए न्याय के फैसले आदर्श माने जाते हैं। व्याकरण शास्त्र के प्रचाराभिलाषियों के लिये यह सौभाग्य का विषय है कि राववहादुर जैसा विषयप्रतिपादनपटु तथा तर्कोपन्यासनिपुण विद्वान् व्याकरण क्षेत्र में अवतीर्ण हुआ है। हमें दृढ़ विश्वास है कि सिद्धान्त कौमुदी में प्राप्तप्रवेश कोई भी मराठीभाषी विद्यार्थी गुरु की सहायता के बिना परिभाषेन्दुशेखर की मूल पंक्तियों का मर्म इस अनुवाद के द्वारा सरलता से समझ सकेगा।

[आज : १९३७ में प्रकाशित]

●

⊙ २७५ पृष्ठ का शेषांश]

में बाधक है। प्रांतभाषा का अपने क्षेत्र में स्थान सुरक्षित है। प्रश्न केवल राष्ट्रभाषा और प्रांतभाषा के क्षेत्रों की सीमा निश्चित करने का है। सम्पूर्ण राष्ट्र के ऐक्य की सुरक्षा के लिये यह आवश्यक है कि राष्ट्र के बौद्धिक क्षेत्र के उच्च स्तर में राष्ट्रभाषा का स्थान सर्वमान्य किया जाय। धर्म और संस्कृति एक होते हुए भी यूरोप के राष्ट्रों के परस्पर-द्वेष में क्या कारण है? भाषा भेद के कारण उत्पन्न संकुचित राष्ट्रीयता ही इसका मुख्य कारण है। अपने राष्ट्र के नव जागरण में हमें यही बचाना है। तथास्तु।

[जयहिंद : दीपावली संवत् २००५ में प्रकाशित]

७०. श्री कीथ के 'संस्कृत साहित्य का इतिहास' का हिन्दी रूपान्तर

स्वतन्त्रता-प्राप्ति के बाद भारतीय वाङमय की चतुर्मुखी श्री वृद्धि के लिये मौलिक ग्रन्थों के निर्माण के अतिरिक्त—विदेशी भाषा में लिखे प्रामाणिक ग्रन्थों के अनुवाद की भी आवश्यकता निर्विवाद है। क्योंकि विदेशी भाषा से अनभिज्ञ समाज के लिये ज्ञान-विज्ञान के क्षेत्र की अद्यावधिक उपलब्धियों का परिचय कराने के लिये अनुवाद की शरण लेना न केवल वांछनीय, बल्कि अनिवार्य भी है। इसी कारण आज भारत की विभिन्न भाषाओं में—अनूदित ग्रन्थों के—प्रकाशन पर जोर दिया जा रहा है। हिन्दी वाङमय के विषय में तो यह आवश्यकता विशेष अनिवार्य है। क्योंकि हिन्दी न केवल भारतवर्ष की एक प्रमुख भाषा है, बल्कि उसे राजभाषा के रूप में मान्यता प्राप्त हो जाने के कारण उसका उत्तरदायित्व और भी बढ़ गया है। अब सारे देश की यह अपेक्षा है कि अंग्रेजी के समान हिन्दी में भी विश्व के ज्ञान-भण्डार की अमूल्य सामग्री सुलभ हो। विश्व का एक प्रमुख राष्ट्र होने के कारण अन्य प्रमुख भाषाओं के समान समृद्ध एवं सर्वांगीण वाङमय का अभाव भारत की प्रतिष्ठा और गौरव के लिये एक अशोभनीय बात होगी। इसलिए यह नितान्त आवश्यक है कि न केवल उच्चशिक्षा का स्तर ऊँचा कायम रखने के लिए, बल्कि भारतीय भाषा में अध्ययन-अध्यापन का मापदण्ड समुचित मात्रा में उन्नत करने के लिये भी, अंग्रेजी भाषा के प्रामाणिक एवं सन्दर्भ ग्रन्थों को हिन्दी में उपलब्ध कराया जाये।

संस्कृत साहित्य के इतिहास पर विदेशी भाषाओं में अनेक अच्छी पुस्तकें हैं, जिनका सन्दर्भ-ग्रन्थ के रूप में उपयोग किया जाता है। उनमें संस्कृत वाङमय के विविध अंगों का ऊहा-पोह पूर्वक विवेचनापूर्ण अध्ययन किया गया है। इन ग्रन्थों की उपयोगिता संस्कृत वाङमय की विविध समस्याओं के गम्भीर अध्ययन के लिये निस्सन्देह है। ऐसे ही ग्रन्थों में ए० बेरीडेल कीथ (एडिनबरा) का 'ए हिस्ट्री ऑफ संस्कृत लिटरेचर' (१९२८) उल्लेखनीय है। प्रस्तुत पुस्तक उसी ग्रन्थ का डा० मंगलदेव शास्त्री (वाराणसी) द्वारा किया गया हिन्दी अनुवाद है, जिसे देश के प्रसिद्ध संस्कृत पुस्तक प्रकाशक मोतीलाल बनारसीदास (दिल्ली) ने सुन्दर टाइप में तथा पुष्ट कागज पर प्रकाशित कर हिन्दी जगत् का बहुत बड़ा उपकार किया है।

ए० बेरीडेल कीथ का नाम पाश्चात्य संस्कृत विशेषज्ञों में सुविख्यात है। उन्होंने संस्कृत वाङमय के विविध अंगों का व्यापक अध्ययन कर उन पर अच्छे प्रामाणिक ग्रन्थ लिखे हैं।

वैदिक वाङ्मय पर उनका "वेदों में धर्म तथा दर्शन" (दो जिल्द) तथा अपने गुरुवर्य ए० ए० मैक्डानल के साथ लिखित 'वेदों में आये विषयों और नामों की सूची' (दो जिल्द) सर्वमान्य स्वतंत्र ग्रन्थ हैं। साथ ही ऐतरेय ब्राह्मण और कृष्ण यजुर्वेद संहिता का अंग्रेजी में अनुवाद प्रकाशित कर उन्होंने वैदिक वाङ्मय की उत्तम सेवा की है। उत्तरकालीन संस्कृत वाङ्मय के विविध अंगों के इतिहास का भी उन्होंने विवेचनापूर्ण अध्ययन प्रस्तुत किया है। सांख्य तथा कर्म मीमांसा ये दो पुस्तकें उन्होंने भारतीय दर्शन पर लिखी हैं। लौकिक संस्कृत साहित्य पर उनके दो प्रसिद्ध ग्रन्थ 'संस्कृत नाटक—उद्भव और विकास' एवं 'संस्कृत साहित्य का इतिहास' हैं। कीथ के ये दो ग्रन्थ, (रामायण-महाभारत तथा पुराण को छोड़ दें तो) सम्पूर्ण लौकिक संस्कृत वाङ्मय को अर्थात्—संस्कृत भाषा, काव्य शास्त्र तथा विविध अन्य शास्त्र—सभी क्षेत्रों को अपनी परिधि में अन्तर्भूत करते हैं। इस सम्बन्ध में विंटरनिट्ज के "ए हिस्ट्री आफ इंडियन लिटरेचर (तीन जिल्द)" का नाम—उल्लेखनीय है। जिसमें उस मनीषी ने सम्पूर्ण संस्कृत वाङ्मय का—वैदिक, रामायण, महाभारत, पुराण, बौद्ध-जैन दर्शन, पाली, प्राकृत आदि सभी अंगों का—गवेषणापूर्वक अध्ययन कर एक प्रशंसनीय सन्दर्भ ग्रन्थ प्रस्तुत किया है। उसका भी हिन्दी अनुवाद शीघ्र ही उपलब्ध होना चाहिये।

प्रस्तुत अनुवाद-ग्रन्थ की समीक्षा में मूल ग्रन्थ के गुण-दोषों का विवेचन अपेक्षित नहीं है। तो भी तो इतना तो कहना ही पड़ेगा कि कीथ महोदय का अध्ययन अतिव्यापक तथा बहुशास्त्रीय होने के कारण उनके लिये अपने ग्रन्थ में अन्य पूर्णतया या कम-ज्यादा मौलिक लेखकों के मर्मों का समावेश करना अनिवार्य था। इसी कारण कीथ पद्धति को कैंची-गोद पद्धति—विद्वद् गोष्ठियों में कहा जाता है। किन्तु इसमें कोई विशेष आक्षेप्य वस्तु नहीं है। क्योंकि संस्कृत के विशाल और बहुशास्त्रीय वाङ्मय का मौलिक अध्ययन करना तथा उसका आधुनिक वैज्ञानिक समीक्षा-पद्धति से एवं पौर्वापर्य निर्देश तथा विकास क्रम को दृष्टि में रखकर-इतिहास प्रस्तुत करना नितान्त दुःसाध्य कार्य है। अतः मूलनिर्देशक के विषय में परावलम्बन के कारण सन्दर्भ की अशुद्धियां रह जायें तो आश्चर्य नहीं। आश्चर्य तो वास्तव में यह है कि एक विदेशीय विद्वान् यह दुष्कर कार्य इतने अच्छे ढंग से कर सका। क्योंकि इसी प्रस्तुत-अनुवाद-ग्रन्थ में हमारे अनुवादक (भारतीय विद्वान्) के लिये यह सम्भव नहीं हो सका कि मूलग्रन्थ के प्रकाशन काल (१९२८) के अनन्तर उपलब्ध विभिन्न ग्रन्थ विषयक नवीन सामग्री तथा उत्तरकालीन शोध के आधार पर निर्णीत नवीन मन्तव्यों का अत्यल्प भी निर्देश अपने अनुवाद की प्रस्तावना में कर देते। दूसरी ओर हम यह देखते हैं कि मूल लेखक ने मूल पुस्तक का लेखन काल (१९२६) और प्रकाशन काल (१९२८) के बीच के दो वर्षों की अल्पावधि में उपलब्ध सारी सामग्री तथा नई आलोचनाओं का विशेष रूप से सिंहावलोकन, अपने प्राक्कथन के छब्बीस पृष्ठों में किया है। इसी एक बात से यह जाना जा सकता है कि कीथ महोदय का अध्ययन व्यासंग कितना गम्भीर तथा अनन्यसाध्य है।

मूलग्रन्थ को प्रकाशित हुए आज बत्तीस वर्ष हुए। इस काल में प्रचुर सामग्री (मौलिक तथा शोधात्मक) प्रकाश में आई है। क्या ही अच्छा होता यदि इस अनुवाद-ग्रन्थ में उस सामग्री

का भी अलग से विवेचन उपलब्ध होता। विशाल मूलग्रन्थ के अनुवाद करने में अनुवादक महोदय को जो मूलग्रन्थ के विषय-विवेचनशैली, समीक्षात्मक निर्णय से जो घनिष्ठ परिचय प्राप्त हुआ था, उसका सदुपयोग इससे अच्छा क्या हो सकता था कि प्रस्तुत पुस्तक में मूल-ग्रन्थ का अनुवाद होने के साथ एक अद्यावधिक सूचनाओं का परिशिष्ट भी जुड़ा होता। यह बात नहीं कि अनुवादक महोदय ने सर्वत्र मक्षिका स्थाने मक्षिका वाला अनुवाद किया हो। यहाँ वहाँ उन्होंने मूलग्रन्थ के भ्रम का निवारण भी किया है, जैसे पृष्ठ १८९ पर संस्कृत के मूलपाठ का निर्देश कर उन्होंने मूल लेखक की संस्कृतज्ञता की सीमा की ओर संकेत किया है।

जैसा कि अनुवादक महोदय ने स्वयं कहा है (प्रस्तावना पृष्ठ दो) कि प्रूफ संशोधन का कार्य यथावश्यक सावधानी से नहीं हुआ है। इसका उदाहरण उसी प्रस्तावना के द्वितीय पृष्ठ के अंत में आई हुई दो निरर्थक पंक्तियां हैं, जिनकी कोई संगति नहीं है। "६४ टि २ टीका के अनुसार वह किसी भी जाति का हो सकता है।" इनका क्या मतलब? यह सबकी समझ में नहीं आयेगा। इनका तात्पर्य यह है कि ग्रन्थ के पृ० ६४ पर एक टिप्पणी नं० २ छपी होनी चाहिये कि "कामसूत्र में निर्दिष्ट नागरक-टीका के अनुसार किसी भी जाति का हो सकता है। पृष्ठ ११ पर और बाद में भी भास के प्रसिद्ध नाटक 'स्वप्नवासवदत्त' को 'स्वप्नवासवदत्ता' कहा गया है। अंग्रेजी लिपि के अनुसार 'त्त' और 'त्ता' के भेद का अभाव इस अशुद्धि को क्षम्य नहीं बनाता, क्योंकि 'राजशेखर' के जिस श्लोक का वहाँ अनुवाद किया गया है, उससे 'स्वप्नवासवदत्त' नाम स्पष्ट है, 'स्वप्नवासवदत्ता' नहीं। "स्वप्नवासवदत्तस्य दाहकोऽभून्न पावकः"।

इसमें सन्देह नहीं कि प्रस्तुत अनुवाद के प्रकाशन से हिन्दी वाङमय की श्रीवृद्धि हुई है और यह एक स्तुत्य प्रयत्न का श्रीगणेश है। एक बात और भी है कि यदि मूलग्रन्थ के जटिल, लम्बे तथा 'ननु-नच' शैली वाले वाक्यांशों से पूर्ण वाक्यों का पदशः या तथैव रूपान्तर न कर वाक्यार्थ के अभिप्रेत को पहले आत्मसात् कर लिया जाता और उसके बाद अपनी शैली में—अर्थात् हिन्दी भाषा की प्रकृति के अनुरूप—उसे भाषान्तरित किया जाता तो अनुवाद की दुर्बोधता बहुत कम हो जाती। कीथ के मूलग्रन्थ इस प्रकार की दुरूह शैली के लिये विख्यात (कुख्यात) है। किन्तु यह आवश्यक नहीं कि अनुवाद में भी वह दुरूहता कायम रहे। अंग्रेजी भाषा में ऐसी दुरूह शैली के ग्रन्थ दुर्लभ नहीं हैं। किन्तु हिन्दी जगत् में यह शैली अधिक अटपटी प्रतीत होगी। तो भी इसमें सन्देह नहीं इस अनुवाद के प्रकाशन से संस्कृत-साहित्य के इतिहास पर एक उत्तम सन्दर्भ-ग्रन्थ उपलब्ध हुआ है। इसके लिये अनुवादक तथा प्रकाशक दोनों साधुवाद के पात्र हैं।

पुस्तक का बहिरंग छपाई, कागज, जिल्दबन्दी आदि सभी वस्तुएं आकर्षक हैं। सब बातों को ध्यान में रखकर मूल्य पच्चीस रुपए सर्वथा उचित है।

[संस्कृति : सितम्बर-अक्टूबर १९६० में प्रकाशित]

७१. हिन्दी अभिनव भारती

संस्कृत साहित्य में भरत का नाट्य-शास्त्र एक अद्भुत ग्रन्थ है। इसमें केवल नाट्य-नियमों का ही नहीं, बल्कि नाट्य से साक्षात् या परम्पराओं से सम्बद्ध सभी कलाओं का—ललित और उपयोगी—सविस्तार विवेचन है। भरत ने स्वयं कहा है कि इस ग्रंथ में ज्ञान, शिल्प, विद्या, कला, योग तथा कर्म—सभी का निरूपण है। इसी कारण इस ग्रन्थ को कलाओं का विश्व-कोश कहा जाता है। इसकी उपयोगिता तथा देशव्यापी प्रचार का इसी से अनुमान किया जा सकता है कि दक्षिण भारत में चिदम्बरम् के नटराज मन्दिर में (तेरहवीं शताब्दी में निर्मित) नाट्य-शास्त्र में उल्लिखित सभी १०८ करणों और अंगहारों के उदाहरणस्वरूप पाषाण-चित्र श्लोक पाठ सहित खुदवाये गए थे, जो आज भी देखे जा सकते हैं। सन् १८२६ में एच० एच० विल्सन ने इस ग्रन्थ की प्रथम बार चर्चा करते समय लिखा था कि भरत का नाट्य-शास्त्र—जो अनेक टीकाओं में उद्धृत है—सदा के लिए लुप्त हो गया है। किन्तु सौभाग्य की बात है कि अनुसन्धान-शील विद्वानों की खोज के फलस्वरूप आज न केवल भरत के नाट्य-शास्त्र का मूलग्रन्थ, अपितु इस पर लिखी गई अभिनवगुप्त की प्रसिद्ध टीका 'अभिनव-भारती' भी उपलब्ध है।

अभिनवगुप्त भारतीय साहित्य-शास्त्र के प्रसिद्ध आचार्य हैं। साथ ही वे महान् दार्शनिक और तन्त्र-शास्त्र वेत्ता भी थे। उनके पूर्वज अन्तर्वेद (कन्नौज) के निवासी थे। आठवीं शताब्दी में काश्मीर नरेश ललितादित्य, अभिनवगुप्त के पूर्वज—अनेक पीढ़ी के पूर्वज; अभिनवगुप्त को सम्मान के साथ अपने साथ काश्मीर ले गए थे। काश्मीर में ही लगभग दो सौ वर्ष बाद अभिनवगुप्त का जन्म हुआ था। काश्मीर की धरती भारतीय साहित्य के विविध अंगों की मूलस्रोत और केन्द्र रही है। रीति-सम्प्रदाय के प्रवर्तक वामन, अलंकार सम्प्रदाय के उद्भट, ध्वनि-सम्प्रदाय के आनन्दवर्धन, वक्रोक्ति सम्प्रदाय के कुन्तक आदि काव्यशास्त्र के सभी प्रमुख आचार्य एवं कैयट जैसे महान् वैयाकरण, मम्मट जैसे साहित्य-समीक्षक, कल्हण जैसे इतिहासकार—ये सभी काश्मीर की विभूति हैं। इसी काश्मीर में जन्म पाकर अभिनवगुप्त ने भी साहित्य, दर्शन एवं तन्त्रशास्त्र—इन तीनों विषयों पर सब मिलाकर छोटे-बड़े ४१ ग्रन्थों की रचना की थी। काश्मीर का शैवदर्शन—जो प्रत्यभिज्ञा दर्शन या त्रिकदर्शन के नाम से भी विख्यात है—अभिनवगुप्त की प्रतिभा से पल्लवित हुआ है। तन्त्रशास्त्र पर अभिनवगुप्त का महत्वपूर्ण ग्रन्थ तन्त्रालोक है, जिसमें कौल-सिद्धांत के अलावा अन्य तत्सम्बद्ध विषयों का भी विशद निरूपण है।

साहित्य-शास्त्र पर अभिनवगुप्त की दो कृतियां हैं, जिनका महत्व सर्वविदित है। प्रथम कृति, आनन्दवर्धन-रचित ध्वन्यालोक पर 'लोचन' टीका, दूसरी कृति भरत के नाट्य-शास्त्र पर 'अभिनवभारती' टीका है। भारत की वाङमय निर्माण-परम्परा में नया मूलग्रन्थ न लिखकर

प्राचीन मूलग्रन्थों पर समीक्षात्मक टीका लिखने की परिपाटी प्रचलित थी। व्याकरण, मीमांसा, न्याय, साहित्य-शास्त्र, आदि सभी विषयों पर सार्वजनिक मान्यता टीका ग्रन्थों की है। इसी परम्परा का अनुसरण कर अभिनवगुप्त ने 'अभिनव भारती' टीका के माध्यम से अपनी साहित्य-शास्त्र विषयक समीक्षाओं और मन्तव्यों को प्रस्तुत किया है। अतः अभिनव भारती को टीका-ग्रन्थ होने पर भी स्वतन्त्र ग्रन्थ का सम्मान प्राप्त है। अभिनव भारती अभिनवगुप्त की साहित्यिक, दार्शनिक प्रतिभा की अभिव्यक्ति है। परवर्ती संस्कृत काव्य-शास्त्र पर तथा विशेषतया रस-सिद्धांत पर इसका मूलगामी प्रभाव परिलक्षित होता है।

अभिनव भारती टीका का प्रकाशन गायकवाड़ ओरियंटल सिरीज, बड़ौदा से हुआ है। सन् १९२६ से १९५४ तक की कालावधि में इसके ३६ अध्यायों में आदि के २७ अध्याय प्रकाशित हुए हैं। प्रकाशित अध्यायों में भी सप्तम तथा अष्टम अध्याय की अभिनवभारती पाण्डुलिपियों में भी उपलब्ध नहीं है। अभिनव भारती की अब तक केवल दो हस्तलिखित प्रतियां हैं, वे भी दक्षिण भारत में ही मिली हैं तथा मद्रास और त्रावणकोर के ग्रन्थागार में सुरक्षित हैं। इनमें भी जो भाग उपलब्ध है वह उतना त्रुटित एवं सदोष है कि विद्वानों को यहां तक कहना पड़ा कि यदि एक बार स्वयं अभिनवगुप्त भी स्वर्ग से उतर आयें तो वे इन प्रतियों को देखकर अपने शुद्ध पाठ का उद्धार नहीं कर सकेंगे। इस परिस्थिति में समालोच्य प्रकाशन के सम्पादक आचार्य विश्वेश्वर जी का अध्यवसाय तथा साहस अत्यन्त प्रशंसनीय है।

प्रस्तुत प्रकाशन दिल्ली विश्वविद्यालय के हिन्दी विभाग द्वारा उस योजना के अन्तर्गत निकाला गया है, जिसमें प्राचीन काव्य-शास्त्रीय ग्रन्थों का विस्तृत आलोचनात्मक भूमिकाओं के साथ हिन्दी रूपान्तर मुद्रित किया जाता है। अब तक संस्कृत ग्रन्थों में काव्यालंकार सूत्र, वक्रोक्ति जीवित, काव्यादर्श, अग्निपुराण का काव्य-शास्त्र—इनके सुन्दर तथा सर्वांगपूर्ण हिन्दी रूपान्तर प्रकाशित किये जा चुके हैं। प्रस्तुत ग्रन्थ—अभिनव भारती में केवल प्रथम, द्वितीय एवं षष्ठ अध्याय ही अन्तर्भूत किये गए हैं। पाठानुसन्धान, पाठ-समीक्षा के साथ हिन्दी-अनुवाद एवं विशद व्याख्या सहित अभिनवभारती सञ्जीवन भाष्य का प्रस्तुत संस्करण एक सुसम्पादित एवं सुमुद्रित ग्रन्थ है, जिसके लिए सम्पादक तथा भाष्यकार आचार्य विश्वेश्वर और ग्रन्थमाला के प्रधान सम्पादक डा० नगेन्द्र भूरि-भूरि धन्यवाद के पात्र हैं। आचार्य विश्वेश्वर जी ने जिस सूक्ष्मदर्शिनी प्रतिभा तथा अथक परिश्रम से प्रस्तुतांश पर स्पृहणीय कार्य किया है, वह अन्यत्र बहुत कम देखा जाता है। पाठानुसन्धान तथा पाठ-समीक्षा में उनका विशद तथा सर्वांगीण विवेचन अनुसन्धान-रत विद्वानों के लिए आदर्श माना जा सकता है। भूमिका में भरत तथा अभिनवगुप्त के सम्बन्ध में उनका सर्वांगस्पर्शी विवरण एक सन्दर्भ-ग्रन्थ की प्रतिष्ठा के योग्य है। तलस्पर्शी विवेचन, सर्वांगपूर्ण प्रतिपादन तथा सर्वग्राही विवरण आदि अन्तरंग, एवं कागज, छपाई, गेट-अप आदि बहिरंग—दोनों दृष्टियों से प्रस्तुत प्रकाशन सर्वथा स्तुत्य है। आशा है कि शेष अंशों का भी एवमेव मनोरम संस्करण—जो 'मुद्राराक्षस' से अधिक अदूषित हो—प्रस्तुत कर आचार्य विश्वेश्वर जी संस्कृत-प्रेमी हिन्दी जगत् को चिर-ऋणी बना देंगे।

[संस्कृति : मार्च-अप्रैल १९६१ में प्रकाशित]

७२. संस्कृत भाषेची प्राचीनता व व्याप्ति

मनुष्याला स्वतःचे भाव प्रगट करण्याकरितांच भाषेची जरूरी असते। पशुपक्षी देखील भाव दर्शविण्याकरितां खुणांचा उपयोग करतात। पण माणसाचे भाव उन्नत व विविध असल्यामुळे त्याला त्यांच्या फार पुढें जावें लागतें। त्याप्रमाणें मानव जातीच्या बाल्यावस्थेंत कोणती ना कोणती भाषा प्रथम शोधण्यांत आली असेलच। ती कोणती व कशी होती हें निश्चितपणे सांगणें अशक्य आहे। तरी जुन्यांत जुनी भाषा कोणती हें सांगतां येतें। जगांत आज जितक्या भाषा ज्ञात आहेत त्यापैकीं संस्कृतभाषेचें पुरातनत्व सर्वमान्य आहे। यूरोपांतील "क्लासिकल" भाषा ग्रीक, लॅटिन इत्यादि संस्कृतच्या सख्या पण लहान बहिणी आहेत हें भाषाविज्ञानच सांगतें। आजच्या तर्कप्रधान व अन्वेषण युगांमध्यें प्रमाण दिल्याशिवाय कांहींहीं खरें मानणें अशक्य। संस्कृत भाषेच्या पुरातनत्वाचें पहिलें व सगळ्यांत महत्वाचें प्रमाण म्हणजे वैदिकवाङ्मय होय। वेदांचा काळ जरी अनिर्णीत असला तरी यापेक्षां जुने वाङ्मय अजून उपलब्ध नाहीं। साधारणपणें वेदांचा काल ख्रिस्तपूर्व २००० ते ६००० वर्षेंपर्यंत ओढला जातो आणि वेद तर संस्कृत भाषेंत लिहिले आहेत। कोणतीही भाषा समृद्ध व विकसित झाल्याशिवाय तींत वाङ्मय तयार होत नाहीं। तेव्हां संस्कृत भाषेचा काळ वेदांच्या पूर्वीचा असला पाहिजे ह्यांत शंका नाहीं। महेंजोदारो, हड़प्पा इत्यादि ठिकाणीं मिळालेले जुने अवशेष वाङ्मयांत मोडत नाहींत। म्हणून त्यांचा विचार करण्याचें कारण नाहीं।

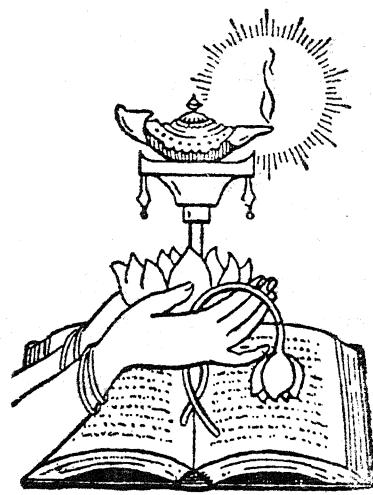
संस्कृत भाषेचें महत्व

जसें सेवेमध्यें जुना (Senior) असेल त्याला अधिक मान, वेतन मिळतें तसेंच संस्कृत भाषेनें मानवसमाजाची फार सेवा केली आहे, करीत आहे व पुढेंही करील। तेव्हां तिचा मान मोठा असलाच पाहिजे।

आतां कोणी असें म्हणेल कीं जी प्रचारांत आहे तीच खरी भाषा। (भाष्यते इति भाषा) तिकडे सर्व लक्ष्य द्यायला नको काय? खरें आहे, पण, स्वतःचा मान-मरातब वाढविण्यास वृद्ध पितरांच्याही मानास जपणें आवश्यक आहे। त्यांच्यामुळें तुम्हीं जन्मला व वाढला तेव्हां त्यांच्या मोठेपणाचा उपयोग आपल्या उन्नतिकरितां करून घेतला पाहिजे। तसेंच प्रचारांत असलेल्या भाषा (हिंदी, मराठी इ.), त्यांच्या उन्नतिचें मूळ कारण त्यांची आई जी संस्कृत हिची उन्नति नाहीं असें कोण म्हणेल?

संस्कृत भाषेचें गुणविशेष

हें झालें तिचें महत्व; आतां तिच्या गुणांचा-विशेषांचा-विचार करूं। भाषा ही भाव-

प्रकाशक आहे, ज्या भाषेंत निरनिराळें भाव व्यक्त करण्यासाठीं निरनिराळें शब्द असतात ती अधिक श्रेष्ठ। एकाच शब्दानें निरनिराळें अर्थ प्रगट करणें म्हणजे एकच वस्त्र जेवताना, सभेस जातांना, फिरतांना, निजतांना वापरण्यासारखें दरिद्राचें अथवा कृपणाचें लक्षण आहे। संस्कृत भाषेचा हा एक ठळक विशेष आहे कीं भावनांतील सूक्ष्म छटा (Shades of meaning) दाखविणारा शब्दसंग्रह संस्कृतांत विपुळ आहे। सूर्य, भानु, हिरण्यगर्भ, अंशुमाली, तिग्मरश्मि, दिवाकर, ग्रहराट् इत्यादि शब्द जरी समानार्थी असले तरी विविध सूक्ष्म भाव व्यक्त करणारे आहेत। नाहीं तर इंग्रजी भाषा वेळीं अवेळीं आपला एकुलता एक Sun घेऊन मिरवणार!!

दुसरा विशेष म्हणजे हींतील अर्थाचें सामंजस्य। निव्वळ संकेत ठरवून ही भाषा बनली नाहीं। मूलभूत धातूंच्या आधारावरच नवीन शब्द तयार करण्यांत आले। रूढ किंवा योगरूढ शब्द संस्कृतांत नाहींत असें नाहीं। तरी पण बहुतेक शब्द व्युत्पत्तिक्षम आहेत। ह्यालाच पोषक असा तिसरा एक विशेष संस्कृताचा आहे। तो उपसर्गकार्य होय। जसें, हृ धातूपासून हार शब्द बनवून त्याला निरनिराळे उपसर्ग लाविले असतां विहार, आहार, प्रहार, उपहार इत्यादि अनेक शब्द बनूं शकतात। तसेंच प्रत्ययांचें, ही समजावें।

चौथा गुण रसपोषक रीति होय। रसानुकूल शब्दरचना ही संस्कृत भाषेंत जितकी शक्य आहे तितकी इतर भाषेंत नाहीं। कठोर, मृदु व्यंजनाच्या उपयोगाची नियमबद्धता याच भाषेंत सांपडते।

संस्कृताचें संवर्धन करा

शब्दांचें उच्चावचत्व व चमत्कृतिजनकत्व तर संस्कृतचें अतुलनीय आहे, हें शब्दालंकारांची संख्या व गोडी यावरून सहज सिद्ध होण्यासारखें आहे। असे अनेक गुण ज्या भाषेंत आहेत, तिचें संवर्धन करणें प्रत्येकाचें कर्तव्य आहे। इतकें बोलून वक्त्यांनीं भाषण संपविलें।

[दिसम्बर १९४० में प्रकाशित]

अंग्रेजी-निबन्धावली

⊙

Veda

⊙

Grammar

⊙

Philosophy

⊙

Literature

Raview

⊙

Language and Education

⊙

Reminiscences

⊙

Miscellaneous

⊙

1. AVESTIC RELIGION AS COMPARED WITH THE VEDIC

श्रीगुरुचरणौ नत्वा जरथुष्ट्रमतीयधर्मपद्धत्याः।
वैदिक धर्मेण समं तुलनां कर्तुं भवामि सन्नद्धः॥

नास्ति प्रवेशः शास्त्रेषु नास्ति मे बुद्धिवैभवम्।
प्रवर्तेऽस्मिन् गुरौ कार्ये 'चापलेन प्रचोदितः'॥

Introduction

An intelligent comparison of different religions should not be regarded as reserved only for a narrow-minded preacher of a missionary propaganda. A comparative study of different religions is of immense help to us in ascertaining what various religions have in common and in ascertaining what beliefs are due to our special prejudices. Secondly, it acts as a check on wild preconceived theories about the age and growth of various religious and mythological conceptions. Thus without the knowledge of the Vedic Mythology,[1] we would have hardly known what was the original nature of the Greek Gods, whom we meet only at a later anthropomorphic stage of development where all sorts of human vices and follies were attributed to them. Similarly great value should be attached to the Avesta as a source for the proper understanding of the Vedic religions and Mythology.

The credit for the deciphering and the first translation of the Avesta goes to the young French adventurous scholar Auquetil Dueperron, who in his eagerness to come to India to secure a copy of the Avesta enlisted himself as a soldier and travelled for several years for it. Eugene Burnouf, the real founder of the Avestic philology, threw a flood of light on obscure

1. See Macdonell—'Comparative Religion (*Ch.* Zoroastrianism).

points by employment of Sanskrit equivalents, instead of following priestly traditions of interpretation. The subsequent studies and researches have amply justified his attempt; for the ancient Persian—Avestic—language and religion are in origin more closely allied to those of the Vedas than to any other language and religion.[1] "But for the reform of Zarathushtra, the ancient Persian religion would have hardly differed from the old Indian religion." Besides the surprisingly numerous agreements in mythology and rituals, the relationship of the Avestic language[2] to the Vedic is 'so close as that of the different dialects of the Greek language to each other.' Professor Macdonell says that the affinity of the oldest form of the Avestic language with the dialect of the Vedas is so great in syntax, vocabulary, diction, metre and poetic style that by the mere application of phonetic laws, whole Avestan stanzas may be translated word for word into Vedic, so as to produce verses correct not only in form but in poetic spirit.[3] So it is beyond doubt that in very ancient times, in, what is called, the Indo-Iranian period, the Aryans of India and the Iranians of Persia were living together as brethren and that we have historical remains of that period in what the Vedas and Avesta share in common whether in language, religion, ritual or mythology.

There is a striking similarity between the Vedic and Avestic literature. The two classes of the Vedic literature Mantra and Brāhmaṇa correspond to what we should call Avesta and Zend; Avesta standing for the sacred text and Zend for the later and still later Pahlavi comments. Of the larger collections of the hymns and sayings of Zarathushtra, only five Gāthās consisting of seventeen (17) hymns have been preserved. Dr. Haug says that the extant Gāthās correspond to the Sāmaveda which contains detatched verses selected from the Ṛigveda and intended only for being sung. While the Vedic people have preserved this great

---

1. Macdonell.—Comparative Religion.—(*Ch.* Zoroastrianism.)
2. Dr. Haug's Essays on the Religion of the Parsis, p. 69.
3. Macdonell.—Vedic Mythology, p. 7-8.

selection completely, the ancestors of the Parsis have irrevocably lost the other Gāthās. After the Gāthās come Yasna, Vispered and Yashta in which the spirit of deviating somewhat from the high and pure monotheistic principles of Zarathushtra is apparent. In these works prayers are addressed to divine beings other than Ahura Mazda. Hoama, Mithra, Amesha Spenta, the general name for heavenly councillors, are not mentioned in the Gāthās. These and other mythological creations we meet in the later Avestic literature. Obviously this is analogous to the later Vedic and Purāṇic works, where in place of the pure natural religion of the early Vedic period, new gods garbed in fantastic mythology appear and are recognized.

In the following lines, will be made an attempt to show the points of similarity in the thoughts of these two ancient peoples as regards their Pantheon, Mythology, Comogony, Eschatology, Rituals, Ceremonies and Philosophy of Life.

The Pantheon

Vedic religion in its earlier phase is essentially a polytheistic religion concerned with the worship of gods that are largely personifications of the power of Nature, the fire-god, the rain-god, the Sun-god, etc., none of whom enjoyed supremacy over others. Later on, developed the doctrine of Henotheism, according to which each god at the time of prayer was held to be supreme. This led to the conception of polytheistic monotheism, arrived at by the end of the Ṛigvedic period. But even here we find the pantheistic conception of the later Vedānta system, according to which a deity represented not only all the gods but Nature as well or rather more.[1] Coming to the Avesta, we find that in the time of Zarathushtra the doctrine of Monotheism had been fully established in place of the earlier polytheistic natural religion, the prevalence of which is clearly indicated by the mention of various gods in the Boghaz Köi inscription.

---

1. *Cf.* the notion of सर्वं ब्रह्मणि as distinguished from सर्वं ब्रह्म; Also, सभूमिं सर्वतः स्पृष्ट्वा अत्यतिष्ठद्दशाङ्गुलम् and पादोऽस्य विश्वा भूतानि त्रिपादस्यामृतं दिवि (पुरुषसूक्ते)

The Iranian god Ahura Mazda, once very much the same as Varuṇa of the Ṛigveda, was by the reform of Zarathushtra transformed into a Monotheistic god. There are sufficient proofs to warrant the conclusion that Ahura Mazda of Zarathushtra is only a developed conception of Varuṇa of the Ṛigveda, whose position in Vedic India was not only not allowed to develop, but was taken away by another god, Indra in the Ṛigveda as the most popular god and Prajāpati in later works as the creator and the highest god. There is a very close resemblance between the attributes[1] of Varuṇa and Ahura Mazda. The Indian Varuṇa has his companion in Mitra, corresponding to Mithra, the companion of the Avestic Ahura Mazda. Varuṇa has been very frequently given the epithet Asura, the corresponding form of which—namely Ahura, is inseparably associated with the name Ahura Mazda. The word Mazda has, according to Mr. Hodiwalla,[2] its corresponding form in Mahas-da (महस्+दा=महोदाः) giver of greatness, though not actually found in Ṛigveda has its two parts Mahaḥ and dā separately used[3] in connection with Varuṇa and can be naturally formed on the analogy of सहोदाः= giver of strength and भूरिदाः=giver of plenty.[4] All doubts about the identification of Varuṇa with Ahura Mazda should disappear when it is said[5] that the word Varuṇa survives even now as one of the 101 names of Ahura Mazda. Both are called the protectors of Eternal Law, (the word for Law, ऋत corresponding to Asha of Avesta).

But while in Avesta, Varuṇa did not only retain his moral character,

---

1. *Cf.* उरुचक्षाः=Vouruchashāne (far-seeing).
   विश्ववेदाः=Vispa-vidhās (all-knowing).
   सुदानु=Hudhānu (Bounteous).
   अदब्धः=Adhevish. (Undeceive).
2. In his 'Indo-Iranian Religions', p. 29.
3. *Cf.* Ṛigveda (1—128—7 and 10—10—2 for महस् and (6—16—26) for दाः
4. Other scholars regard Ahura-Mazda as equivalent of असुर मेधाः *Cf.* यां मेधां देवगणा उपासते
5. Hodiwalla, p. 38.

but was raised to the position of the All-important God, the Creator, Varuṇa in India had a different course to run. With the geographical, climatic and ethnological changes, there would naturally come a change in the conception of gods themselves. This change very well reflects the changing environment and experiences of the Indo-Aryan tribes. To them, the national warrior god, Indra, appealed more than the moral Varuṇa. Thus Varuṇa, the majestic and all-supreme god of the earlier period, became later only a god of lakes and pools, so completely he lost his sublime attributes of holiness and sovereignty. Now the word Varuṇa, leaving its older meaning "all-encompassing" came to mean "god of water, as encompassing the earth." In Iran, the moral and ethical aspect of the Zoroastrian reforms went a great length in retaining the moral and ethical position of Varuṇa intact.

Both the Vedic and ancient Iranians reverenced the sun and fire as the purest symbol and noblest production of the divine power. The usual word for the fire-god (अग्नि) in Avesta is Ātar, corresponding to the first part of the word Atharyu अथर्यु, (flaming or burning), an important epithet of Agni in Ṛigveda 7 1-1. Or the first case singular of Ātar is Ātash, identical with the Vedic word हुताशन. We will know more about the fire-god, when we come to compare the fire cult. Now as regards the Sun, he is spoken of as the eye of Varuṇa and Mitra in the Vedas. Similarly he is the eye of Ahura Mazda in the Avesta. As the Vedic people glorified the river goddess "Sarasvatī' so is reverenced the holy river Ardvi-sura. Both these rivers were situated at the borders of their respective territories,[1] for according to Mr. Chaṭṭopādhyāya[2] Sarasvati in the early Ṛigvedic period is no other river than the Indus (Sindhu).[3] Apāṁ-napāt (god of lightning) bears the same name in both the literatures, the Vedic and the Avestic. The counterparts of अश्विन् are Aspins in

1. See : Hodiwalla, p. 76.

2. See his paper 'On the Identification of the Ṛigvedic River Sarasvati, and Some Connected Problems.'

3. The exact equivalent of Sarasvati was Harakhasti in the Vendidad.

the Avesta. The goddess dawn (उषस्) of Ṛigveda is Ushangh or Usha in the Avesta. The Avestan Aramati (goddess of devotion or religious fervour) bears the same name in the Vedic literature. A very remarkable coincidence as to the number of divine beings is seen in the thirty-three Vedic Devas and thirty-three Ratus of the Avesta. A peculiar feature common to both the religions was that certain divinities were invoked in pairs and reverenced together, *e. g.*, मित्रावरुणौ अग्नीषोमौ etc., of the Vedas and Ahura, Mithra, Mithra-rashun etc. of the Avesta.

Other parallel gods :—

Ved. Vāyu=Vayu (the wind.)
. . Nārśamsa =Nairyosangha
. . Bhaga=Bagha
. . Aryaman=Airyaman (invoked in marriage in both the cults.)

Mythology

Myths are invented to explain singularly abnormal conceptions or attractive natural phenomena. Surprisingly the same or similar mythological explanations were given by the Vedic and the Iranian sages. According to Pahlavi writings, Ahura Mazda through his will power produced Spenta Aramati (the earth). The father and daughter produced the first man, Gayomard. The seed of Gayomard fell upon the earth (mother) from which the first human pair Mashi and Mashani were produced.[1] Herẹ it should be noted that the union of the male and female being considered a necessary step in cosmogonical process, there is no escape possible from the next-of-kin marriage in the case of first creative pairs. Accordingly we see that the union of प्रजापति (the creator) with his daughter was the cause of the origin of man. That this sort of incest was looked upon with horror by the Vedic people is clear from the statement condemning the act of प्रजापति (अकृतं कृतवान्)[2] and the famous Ṛigvedic dialogue[3] between यम and यमी, wherein the sister

---

1. See Indo-Iranian Religion, p. 118-9.
2. In ऐ० ब्रा० (13—9).
3. Rig. (10—10—2).

यमी tries to persuade his brother, यम, to marry her, but fails in her attempt, because of the refusal of Yama.

Similar is the account of the narration of the great Deluge. In S'atapatha-Brāhmaṇa (1-8-1-10) is stated that Manu was saved in a ship by a fish, which was according to the Purāṇas, an incarnation of God (मत्स्यावतार). In Vendidad, we read that Jamshed, (Yima of earlier period) made a Vara or enclosure as instructed by Ahura Mazda and was thus saved from the great flood. Bearing in mind that Jamshed-Yima was a counter-part of Yama, the step-brother of Manu,[1] we see how closely these Vedic and Avestan legends are allied. The story of the great deluge was of a very widespread circulation in ancient times, its earliest occurences being found in the Babylonian or still earlier Sumerian legends.

In Yasna (9-10), Vivanhat, the father of Yima, is represented as having first prepared the Haoma-juice, Āthwya was the second man and Thrita the third man. In Ṛigveda we do not find this order, but Soma (Av. Haoma, is called a dweller with Vivasvat) (*cf.* Av. Vivanghvat) (8-6-39) and Trita is said to have prepared Soma (9-34-4). In the Avestan literatures, the king Thraetaona of the Āthwyan family killed the three-headed and six-eyed Azi Dahāka. With it we may compare the Vedic account that त्रित, son of आत्मा, slew the three-headed (त्रिशीर्ष), six eyed (षडक्ष) demon (वृत्र) who is also known as अहि दास (the serpent-demon), as counter-part of Azi Dahāka. In Haoma Yashta, we have an account of a despotic king Kerasāni,[1] who prohibited the entry of knowledge-seekers in his kingdom. He was subdued and dethroned by the prophet Haoma who introduced the Haoma ceremony. With this account we may compare the story[2] about bringing Soma, wherein, an archer कृशानु is represented as guarding the Soma in heaven and as having cut off the left leg of गायत्री who disguised as a falcon attempted to bring Soma to the earth.

---

1. Rig. (10—17—2).
2. Indo-Iranian Religion, p. 126.
3. In ऐ० ब्र० (III—256).

The famous इन्द्र-वृत्र myth of the Vedas has its parallel in the Tishtar-Apaosha myth in the Avesta. In both the accounts, the god presiding over rain is represented as fighting with a demon of drought.

There is a very strange phenomenon of a partial inversion in the Pantheon in the mythologies of both the religions, which cannot be justifiably overlooked entirely. The देव of the Vedas are demons (Daevas) in the Avesta[1] and the word असुर, the epithet of the highest god in the Avesta, is a synonym of the word demon in the later Vedic and classical[2] periods. Indra, the name of the most popular god of the Vedic people is a demon in the Avesta though there is an angel there bearing the distinctive epithet (वृत्रहन्) of Indra, *viz.*, Veretraghna.[3] Similar is the case with the अश्विन. Their epithet नासत्य is that of a demon in the Avestan form (Naonghaitya), although as Aspins they continue to receive homage. The question however yet awaits final solution, though Dr. Haug's theory of the "Vedic-Iranian Schism" is no longer regarded a satisfactory explanation. This problem by itself deserves a special treatment in a separate paper. My aim here at present is more to show the points of agreement between the two religions.

Cosmogony

Both the races were fond of indulging in cosmogonical speculations and tried to solve the problem of the origin of the universe. If the Vedic sage asked "From what source this creation arose, whether any one produced it or not"[4] the Avestic sage was equally to know "In the beginning who

---

1. Except at one or two places where the word seems to mean a god of the earlier faith. (Taraporewalla in the Religion of Zarathustra, p. 12n).

2. While in the earlier parts of Ṛigveda it signifies "the lord of life" (असुर) and is not used in its later degraded significance.

3. Later Behrām.

4. Ṛig : (10-129).

Cf. कुत आ जाता कुत इयं विसृष्टिः and इयं विसृष्टिर्यत आ बभूव यदि वा दधे यदि वा न । (नासदीय सूक्त)

was the creator, who was the creator who fixed the path of sun and moon, who support earth and sky from falling down ?"[1] Prajāpati created the universe by reciting a certain mantra (निविद)[2]. Similarly Ahura Mazda created the world by chanting the manthra of Ahunavairya. According to another account,[3] at first the God Viśvakarman was engendered, who afterwards created the world. This account is in conformity with the Avestan doctrine that Ahura Mazda produced the Archangel Vahumano, who completed the work of creation. The conception of universe as an egg (ब्रह्माण्ड) is also found in a Pahlavi book[4] wherein it is said that "the sky, earth, water and everything else within them resemble an egg." The Vedic conception of the order of creations[5] is, Cosmic Law (ऋत) night, water, time, sun and moon, sky and earth and finally wind and light. Almost similar account is to be found in the Gāthās. In the opinion of the sages of both the religions, eternal Law is the first creation.

Eschatology

The evidence of Ṛigveda seems to indicate that the usual method of the disposal of the dead among the Vedic people was cremation and sometimes burial. But a passage in Atharvaveda (18-2-34)[6] refers to the Parsi custom of exposing the dead bodies on high seats to the air. Alberuni, the learned Arab writer of 1,000 A.D., writes[7] that in ancient times, the bodies of the dead were exposed to the air, but Nārāyaṇa prohibited this

---

1. Yasna (44-3-4), quoted by Hodiwalla in Indo-Iranian Religion p.95.
2. See ऐ ब्रा० (II.23).
   And (Yasna 19-8-15) quoted in Indo-Iranian Religion, p. 95.
3. In शु० यजुर्वेद (17-32).
4. Minokherd (44–8) quoted by Hodiwalla on p. 98.
5. *Cf.* ऋतंच सत्यञ्चा ... (Rg. 10–190).
6. ये निखाता ये परोप्ता ये दग्धा ये चोद्धिताः। सर्वान् तानग्न आवह पितृन् हविषे अत्तवे See the word उद्धिताः=उपरि स्थापिताः (high-placed.)

7. Acç. to Hodiwalla (Indo-Iranian Religion, p. 105) in the book India (vol. 11, p. 167).

custom and introduced cremations. After the cremation, bones, which are now thrown into a river, were picked up, according to the evidence of Ṛigveda and excavated remains, and collected in earthern jar or pots and buried under the ground. This custom resembled the Parsi custom of collecting bones of the dead bodies after flesh had been eaten up by vultures and placing them into Astodans or bone receptacles, which were then kept in solitary places. The Vedic people used[1] to sacrifice an ox or goat with the dead body, and the orthodox Hindus even now give a cow in gift to a Brahmaṇa, under the probable belief that the soul of the deceased went to heaven with the help of the beast. The Parsis also had a custom to sacrifice a goat on the fourth day after the death of a person. Both the Hindus and the Parsees believed that after death the different parts of the body were reduced to their different elements in nature.

Like their Indian brethren, the Parsees also believed in heaven (Hadnan Hadhana) (*cf.* सदन used for heaven in the Vedic). The Parsis hold that after death a dead person's soul goes to the Chinvat-bridge or Bridge of Judgment, which is guarded by two four-eyed dogs and where the good and bad deeds of the person are reckoned. The idea of a formal judgment is hardly traceable in the Vedic period, but there are faint traces of this conception in later period. Accordingly we find[2] that after death, a person's acts are weighed and punishment or reward given accordingly. Here also two four-eyed (चतुरक्ष and Av. Chathra-Chashma) dogs guard the पितृयान path over which the souls must pass.

The theory of transmigration is a development of later times. Accordingly there is nothing like it in the Avestic religion. This theory with its corollary, Doctrine of Karma, is an outcome of purely Indian speculation. This accounts for the fact that the belief in transmigration is known to no other Indo-European religion.

Rituals and Ceremonies

Fire-cult is found in both the religions. The Vedic and Persian traditions agree to some extent as to how fire was first produced. According

---

1. See Atharvaveda (12-2-48). 2. श० ब्रा० (11-2-7-33).

to Shahnama,[1] the king Hoshang seeing a big serpent threw a stone at him. But the serpent escaped unhurt. The stone collided with a rock and produced fire. With it we may compare the line यो अश्मनोरन्तरग्निं-जजान (Rig. 2–12–3) (Indra generated fire from the two stones). In both the religions it was considered a sacred duty to keep fire always burning. The daily अग्निहोत्र of the Vedic religion is similar to the Parsee custom of offering daily thanksgiving service to the holy fire feeding it with sandalwood. As Vedic priests spread बर्हिस् grass (कुश) round the fire, so do the Parsi priests spread Barsham twigs or Barsham grass.[2] We see a wonderful similarity in name and act of the famous personages, who first installed fire, while in Ṛigveda, Kāvya Ushanās is credited with installing fire,[3] in Parsi scriptures Kai Ushan's (Kai Kāuś) grandson is given the honour. In the tradition of both कवि उशना (Av. Kai Kāus) is said to have attempted to fly in the sky to see the heaven.[4] The adoration of fire is an essential thing in almost all the ceremonies. Fire-worship is not regarded as a mere idolatrous form of worship. 'Fire is the most sublime natural representation of Him who is in Himself Eternal Light.'

The object—the aim with which fire-sacrifices were performed was the same in both the rituals. The Vedic priests believed that it leads to heaven, so did the Iranians. It was an old Aryan belief that gods and men depended upon each other for help. So the object of sacrifice was that gods and angels might by means of the offerings and prayers get strength which led to the welfare of men.[5] To get eminent and heroic

---

1. Quoted by Hodiwalla on p. 59.
2. See Hodiwalla, p. 60.
3. उशना काव्यस्त्वा निहोतारमसादयन्।
   आ यजिं त्वा मनवे जातवेदसम् (Rig. 8–23–17).
4. See Indo-Iranian Religion, pp. 62-3.
5. Indra cast down Arbuda, when, his vigour was strengthened by the libations (Ṛig. 2-11-20).

   देहि मे ददामि ते नि मे धेहि नि ते दधे (शु० य० सं III-50.)

   'Ahura Mazda asks Zarathushtra to worship him with worthy offerings, so that he may come to assist him' ? (See Hodiwalla, p. 21.)

sons is also one of the objects of performing sacrifices. It is well-known that Vivanghnat, Āthwya Thrita, Paurushāspa obtained distinguished sons by the performance of the Haoma ceremony. In both the cults, gift (दक्षिणा, Av. Ashodād) were given to the priests (cows in Vedic ceremonies and camels and mares in the Avestic ritual). The reasons for the difference are not far to seek.

The similarity between the rituals of the two religions extends even to the nomenclature that is employed. The Avestic word, Yasna meaning sacrifice is यज्ञ (Yajña) of the Vedas. The Vedic words for sacrifice and libation आहुति and इष्ट, are Azauti and Ishti of the Avesta. The word, Zaotar of the Avesta is Hotar of the Vedic religion. There are reasons to believe that होतर् in earlier times meant one who threw oblations in fire and not one who invokes gods as in the later period (*Cf.* ऐ० ब्रा० 1-1-2). The Vedic word मन्त्र, Mantra, meaning sacrificial formula is Manthra in the Avesta.

Similarities do not end here; severa important ceremonies of both the religions can be identified. I need not enter into details. Dr. Haug has laboriously proved the point beyond the shadow of doubt.[1] The most important Vedic ceremony, the Soma sacrifice, is clearly analogous with the Haoma ceremony of the Parsees. Agreement extends even to the minutest details—in the nature of offerings, their preparation, number of chants used, the puritanic discipline obligatory to the sacrificer during the preparatory days, drinking the remnants of the offerred-cup and so on. The ceremonies of the Gāhanbārs or Season festivals of the Parsees are similar to the चातुर्मास्य, four-monthly sacrifices of the Vedic ritual.

Both the Indians and the Parsees perform ceremonies in honour of their dead ancestors. Both the Zoroastrians and Vedic scriptures lay great stress on the outward and inward purity as a means to righteousness. Piety in thought, speech and act was the chief precept of the Zoroastrian faith as well as of the Vedic. In both the cults water was believed to possess anti-demonic efficacy. The orthodox Parsees regard cow-urine[2]

---

1. See his 'Essays on the Religion of the Parsis,' p. 279-35.
2. Called Nirang in their scriptures.

sacred for purification like the Hindus. Dr. Haug says[1] "Such remedies as cow-dung and cow-urine have been used even on the continent of Europe by peasant physicians to our own times". As the first three classes of the Brahmanical religion (*i.e.* द्विज) wear a sacred thread (यज्ञोपवीन) and girdle (मेखला), so the Zoroastrians put on a sacred shirt and girdle, in the initiation ceremony when a child is admitted into the Brahmanical or Zoroastrian fold. Unfortunately, among the Hindus, girls are no longer invested with the holy thread like boys, though the Hindu girls like the Parsi girls did have the investiture in the olden days,[2] and the Zoroastrians have kept up the ancient form of the dress unchanged, while among the Hindus, the shirt has dwindled down to a mere thread and girdle is put off just after the ceremony. The orthodox Parsees do not eat food, like the Hindus, cooked by a person of another religion. The four classes of peoples[3] mentioned in later Avestic literature, *viz.*, priest, warrior, artisan and tiller, strikingly remind us of the four classes of the people of the later Vedic religion.

Philosophy and Ethics

Now we come to the last point of our study, *viz.*, Philosophy of Life.

The Vedic sages as well as the Iranian sages had the tendency to religious thought and to speculative philosophy. But on the whole, in the Avestic religion moral interest predominates as compared with the sacrificial and philosophical interest of the Vedic religion. The Avestic religion commits itself to the doctrine of dualism. The good and evil are the two primeval principles which pervade the world. The evil is as real as the good. Ahura Mazda (later Ormuzd) aided by six Angels,

---

1. See Essays on the religion of the Parsees, p. 286.
2. *Cf.* पुराकल्पेषु नारीणां मौञ्जीबन्धनमिष्यते (a स्मृति).
3. Atharvan (priest).

Rathaeshtâr (warrior).

Hutokhsha (workman).

Vastriosh (cultivater).

Indo-Iranian Religion. p. 4.

Amesha Spenta (the personified virtues) and Angra Mianyu (later Ahriman) aided by demons stand opposed to each other. There is a constant strife between the good and the evil. But in spite of all this, the Avestic religion does not stoop down to pessimism. The ethical conception is essentially optimistic. The good will triumph in the end. The ideal of life is not to be reached by fleeing from the temptations of the world and meditation in the solitary jungle, but is to be worked in struggle and sufferings of this world. Self-development is a manly virtue, renunciation is weakness. To be up and doing is the philosophy of man's real life according to the path of Zarathushtra.

On the other hand, the history of Vedic religion presents another course of development. Its earlier phase of the practical and optimistic religion when worldly success was sought by the Vedic priests was later on forgotten. Intensive speculation led the Indian to attach all possible interest to the after-life alone. This world was renounced out and out. A sort of negative ethical conception evolved here, deep meditation led to the complete abolition of the barriar between god and man and everything was to be absorbed in the Universal Self. The inward life of soul completely absorbed all other faculties. Instead of "I worship god," the Indian sage came to realize "I am god.' The Indian view found its ideal in मोक्ष, the cessation of worldly existence. It seems to be a very farfetched conclusion but it is certainly the logical outcome of a keen and intensive speculation over the problems of the universe. India has been noted for its extremes and its philosophical enquiry is no exception to this rule. Morality cannot be divorced of philosophy. In the field of religion, the Avestic and Vedic people both have contributed their quota in ethical and philosophical conceptions, though one has gone further than the other in ethics or philosophy. Life on earth should be lived and enjoyed, but duty is not to be neglected.[1] Our attempt at self-development should not concern itself only with the immediate issues of the present life. Our Soul is not to perish with the end of this life. There is yet a long journey to cover.

---

1. *Cf.* कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषेच्छतं समा : (ईशोपनिषत्)।

But I have now come to a close of my present journey. The close parallelism in the Vedic and Avestic thoughts corroborate the unity of the two nations in what is called the Indo-Iranian period.[1] Fortunately the descendants of the two ancient nations have again been brought together on the soil of India by the force of circumstances, as integral and component parts of one great nation—the Indian.

The Parsee Dastoor, who led the first band of the Parsees, that landed on the hospitable shore of India, after the Arab conquest of Persia, said to the ruling prince of Sanjan. 'We will be the friends of India (Hami Hindustānrā yār Bāshim)' and certainly, in the words of Dr. J. J. Modi, 'the Parsee community has done its best to be true to the promise of being friendly to Hindustan.[2]

[*Published in the bulletin of Allahabad University Oriental Society*, 1928—9; *Pages* 31-44]

1. The fore-fathers of both the nations were called आर्य (AV. Airya) in ancient times.

2. See Indo-Iranian Religion, p. xii, Foreward.

2. NEED FOR REWRITING PĀṆINI'S GRAMMAR.

THE greatest achievement of the Indian mind is to be seen in the sphere of Grammatical Science, wherein पाणिनि's name reigns supreme. पाणिनि, acknowledged as the foremost grammarian of the world, has rendered eminent services to the Science of Language. For originality of plan and analytical ability, his grammatical system is unparalleled in the history of languages. Accurate and complete in its design, it is, at the same time, a "perfect miracle of condensation." In his marvellously concise work, अष्टाध्यायी, he has dealt with all the phenomena of the Vedic and classical Sanskrit so scientifically and thoroughly that he eclipses all his predecessors and successors. During the last 2, 500 years, continuous attempts have been made to interpret and explain his work by a number of scholars—कात्यायन and पतंजलि, वामन and जयादित्य, भट्टोजीदीक्षित and नागोजीभट्ट—and his work has been studied with living interest in India by Sanskrit grammarians.

An acquaintance with the recently developed Science of Comparative Philology has influenced the modern study of the Sanskrit language. It is no longer studied by Sanskrit Pandits only. It is now studied with scientific insight by scholars trained in the Western methods of critical studies. The Sanskrit language is not studied in isolation from the sister languages of the ancient world. Nor is the classical Sanskrit studied as divorced from the Vedic Sanskrit. As a result of the comparative study of ancient languages, our outlook has widened and we interpret and explain the phenomena of the Sanskrit language in the light of researches made after a close study of the Sanskrit (Vedic and classical) and other allied languages. We accept the Pāṇinian rules and their traditional interpretations not before a critical examination. In the following lines, we venture to examine a few points in the pāṇinian scheme of grammar that

have to be considered in meeting the modern requirements of the Sanskrit Grammar.

I

On closer examination, formations of some words appear to have been wrongly accounted for by पाणिनि. They have to be critically examined and corrected. To elucidate the point, we will take some typical examples into consideration.

(*a*) पाणिनि lays down in a सूत्र[1] that, in the conjugational tenses, the (roots) √स्था, √घ्रा, √दृश्, etc. (belonging to the I conjugation) assume the form तिष्ठ, जिघ्र, and पश्य, respectively. Thus he accounts for the forms तिष्ठति, जिघ्रति, and पश्यति. Now it will appear that the more correct and scientific way of accounting the first two forms is to regard them as the reduplicated forms of the √स्था and √घ्र(belonging to the III conjugation). As from the roots √हु and √भी, we get the reduplicated forms जुहोति and बिभेति, so we can get तिष्ठति from स्था and जिघ्रति from घ्रा. The third example पश्यति is not from the √दृश् but from the √स्पश् (to see) [*cf.* स्पशः (watchmen, spies) in Ṛg.] belonging to the IV conjugation, with initial स् dropped as in the word पस्पशाह्निक. As नृत्यति from √नृत्, so पश्यति from √स्पश्=पश् (a Vedic root).

(*b*) The present tense form शृणोति is accounted for by पाणिनि as from √श्रु (belonging to the I conjugation) which is changed to शृ and has, as an exceptional case, नु suffix instead of अ (शप्), the usual suffix of the I conjugation.[2] The simple way to explain the form is to regard it as coming from √शृ (V conjugation). As चिनोति from √चि, so शृणोति from √शृ.

(*c*) दम्पती, an optional form for जायापती (wife and husband) has been regarded as an irregular formation (निपातन) by पाणिनि.[3] वामन, जयादित्य and भट्टोजीदीक्षित further say that there is a substitution (आदेश) of दम् for जाया. Here also we may say that the natural way of explaining

---

1. पाघ्राध्मा. . . ., अष्टाध्यायी (7-3-38).
2. श्रुवः शृ च, (3-1-74).
3. राजदन्तादिषु परम् (2:2-31)

the form दम्पती is to split the form in two दम्+पती (षष्ठीसमास) = the masters of the house. The word दम, a by-form of दम्, occurs in Ṛg. in the sense of a house, *e. g.*, 'वर्धमानं स्वे दमे (Ṛg. 1-1-8). Also *cf.* the Latin word '*Domus*' (a house).

(*d*) Now we take the example of the periphrastic future (अनद्यतन-भविष्य or the 2nd future). This is taken by पाणिनि as a separate non-conjugational tense.

कर्ता, कर्तारौ, कर्तारः—3rd person.
कर्तासि, कर्तास्थः कर्तास्थ—2nd person.
कर्तास्मि, कर्तास्वः, कर्तास्मः—1st person.

The students of the Pāṇinian system of Grammar are perhaps not aware that the periphrastic future forms are simply कृदन्तीय तृच्प्रत्ययान्तीय forms in the 3rd person and they are joined to the present tense 2nd person and 1st person forms of √अस् in the 2nd and 1st person respectively. कर्तासि=कर्ता+असि, कर्तास्मि=कर्ता+अस्मि. Dual and plural forms are simply based on analogy.

II

To give the students a scientific insight, our modern way of teaching grammar should offer 'Rationale' for grammatical changes, which can at best be inferred only in the Pāṇinian system.

(*a*) Why is अ sound retained in अस्ति (the third person singular in the present tense of √अस्) and dropped in स्तः (the dual number) ? Students should be taught *explicitly* that the difference is due to the shifting of accents. In स्तः, अ sound is dropped because of the shifting of the accent from अ to तः (root to termination) and consequent weakening of the अ sound.

(*b*) Pāṇini teaches[1] that √अस् has got भू form in non-conjugational tenses (*e.g.*, बभूव in लिट्) and अस् form in conjugational tenses (*e.g.*, अस्ति in लट्). But this is not wholly correct. We have got अस् forms of the root in लिट् in the Vedic literature [*cf.* आस (was)]. Our grammar should state clearly that the non-conjugational forms of √अस् existing

1. अस्तेर्भूः (2-4-52).

in the Vedic Literature have disappeared in the classical Sanskrit and we have to borrow forms from the √भू.[1]

(*c*) The declensional forms of युष्मद् and अस्मद् are a conglomeration of forms from various stems (त्व—म, युव—आव, तव—मम, यूय—वय, etc.). The complete declensional forms of these stems being lost, an attempt was made to complete the scheme by borrowing forms of other stems. But Pāṇinian grammar teaches us that all the declensional forms have their stem in युष्मद् and अस्मद् !

(*d*) An important Phonetic Law, स्वरभक्ति (inserting a short vocalic sound between two conjunct consonants for ease in pronunciation) is nowhere directly hinted in the Pāṇinian system[2] (though it is known to the writers of प्रातिशाख्य's and पिंगलसूत्र's on Prosody). This Law is frequently applied in Prākṛta languages (*cf.* रअण → रतन → रत्न). But there are examples of the working of this Law in clalsical Sanskrit also. The word मनोरथ (desire) can be best understood by regarding it as an example of स्वरभक्ति. मनोरथ → मनोर्थ.

III

In the Pāṇinian system of grammar, there are some so-called maxims of interpretation, which are often resorted to by commentators in interpreting or discussing the meanings of पाणिनि's सूत्र's (*e.g.*, अन्योन्याश्रयदोष-परिहार and वाक्यापरिसमाप्तिन्याय). The application of these maxims of interpretation betrays a very unfortunate ignorance of some fundamental principles on which the अष्टध्यायी is based. As shown by me elsewhere,[3] the doctrines of अन्योन्याश्रयदोष and वाक्यापरिसमाप्तिन्याय cut at the very root of the grammatical system and their acceptance will lead to many complications. The अष्टाध्यायी of पाणिनि is a whole inter-connected work.

---

1. Only for Vedic forms पाणिनि says 'छन्दस्युभयथा' (6-4-86.)—बिभ्वम् or बिभुवम्.

2. See सिद्धान्तकौमुदी on हलन्त्यम् (1-3-3) and नाज्झलौ (1-1-10).

3. My paper on "Homogeneity of Letters in the Pāṇinian System—a Critical Study", read in the All-India Oriental Conference, Baroda (1933).

Each सूत्र should be interpreted in the light of what we know from other सूत्र's and not in isolation from other सूत्र's.

Thus applying this widely accepted canon of interpretation, we find that interpretations of some सूत्र's, as propounded and accepted by commentators, can be proved faulty. The commentators, in these cases, instead of leading us to the most natural and simple interpretations, have gone astray. In such cases, we should reject the interpretations of commentators. (*See* the interpretation of पाणिनि's सूत्र 'नाज्झलौ' in my paper referred to above.)

IV

There are some सूत्र's of पाणिनि, which admit of modification in their wording, as has already been suggested by various commentators. For example, the सूत्र 'तस्यादित उदात्तमर्धह्रस्वम्' (1-2-32) should read 'तस्यादित उदात्तमर्धम्'.[1] In many cases कात्यायन वार्तिककार has suggested additions, substitutions and dropping of words in the सूत्र''s of पाणिनि. In such cases, allowing the सूत्र's to remain unchanged would lead to confusion.[2] Therefore, the suggestions made by कात्यायन should be carried out in the body of पाणिनि's सूत्र's.

The same remark applies to the suggested omission of those सूत्र's which are declared as useless (प्रत्याख्येय) by पतंजलि and other commentators.

V

Now we may refer to a point of importance, which has not been sufficiently emphasized in Pāṇini's work—the relation between the Vedic and the classical Sanskrit. Though पाणिनि's work claims to deal with both these languages by treating the Vedic usages as exceptions to the classical, we are constrained to say that the Vedic section has been treated very haphazardly. It does not cover all the groudnd of the Vedic usages with the same thoroughness as is seen in the treatment of the classical

---

1. For detail, see तत्त्वबोधिनी commentary of सिद्धान्त कौमुदी on the सूत्र.
2. See the सूत्र (2-3-17) and the वार्तिक on it.

Sanskrit. There is much scope for enlarging the Vedic section[1] (वैदिकी प्रक्रिया). The long rope allowed to the Vedic forms by such सूत्र's as 'बहुलं छन्दसि' (occurring very frequently in the Vedic section) does not clearly indicate the relation between the Vedic and classical Sanskrit. There should have been a more rational and scientific treatment of the Vedic section.

Our grammar should clearly state that many classical Sanskrit forms are remnants of earlier Vedic forms. The word समानधर्मा (समानो धर्मो यस्य सः) possesses a remnant of the Vedic stem धर्मन् and is not formed by adding अन् in the end of the compound as पाणिनि prescribes.[2]

VI

The basis of पाणिनि's Grammar is, as Dr. R. G. Bhandarkar says, the usage of Brāhmaṇas and Upanishads rather than of the classical Sanskrit literature. It is due to this reason that many formations accounted for by पाणिनि are not found used in the classical Sanskrit. A thorough indexing of principal works written in the classical Sanskrit will give us an idea as to how many roots and formations accounted for in पाणिनि's अष्टाध्यायी are now rendered obsolete. Needless to say, such roots and formations deserve no place in a grammar of classical Sanskrit.

More than 2,000 years ago, this very pertinent question was raised in पतंजलि's महाभाष्य (I-i-1) : "Why should Grammar provide for formations which are no longer used ?" The reply given there is more hypothetical than practical. "Though some forms are not found used in the extant literature, yet grammar should make provision for them. Who knows they might have been used in some obscure work found in some corner of the world ? Our earth is made up of seven continents, there are three worlds, four Vedas with their auxiliary treatises, works on history, dialogues,

---

1. There is no scientific treatment of *governing compounds* in पाणिनि's अष्टाध्यायी, *e.g.*, धारयत्कवी=कवि धारयन्तौ (helping a sage). Even nomenclature of such a compound is wanting there.

2. By the सूत्र, 'धर्मादनिच् केवलात्' (5-4-124).

traditions and Purāṇas. How can one guarantee that a particular formation is not to be found somewhere in this extensive literature?"

Surely in the present practical age, when there is a cry for economy in all spheres of action, one would not like to overburden a grammatical treatise with rules for forming such words, the very existence of which can be reasonably questioned. In our reshaping पाणिनि's अष्टाध्यायी, such सूत्र's have to be necessarily dropped.

A rewritten version of अष्टाध्यायी—at some places abridged and at other places made more scientifically comprehensive—embodying the results of a comparative study of the Vedic and classical Sanskrit, will be of great help and practical use to the modern students of the Sanskrit language. For, however much we may try to teach Sanskrit Grammar through the modern books (such as Bhandarkar's and Trivedi's), our students cannot be expected to have attained good grounding in and command over the Sanskrit language, unless they are taught Sanskrit Grammar by the Pāṇinian method.

[*Published in 'Nagpur University journal'* *No.* 1 *December* 1935 *Pages* 5-10]

3. ON REFRENCES TO EARLIER GRAMMARIANS IN THE AṢṬĀDHYĀYĪ AND THE FORMS SANCTIONED BY THEM

THAT by its very nature of completeness, scientific arrangement and developed technique, Pāṇini's famous work, the *Aṣṭādhyāyī*, cannot be the first work on Sanskrit Grammar is conceded by all. He must have had before him a sufficiently long tradition in grammatical writing to utilise for his system of Grammar. Both kinds of evidence—external and internal—are abounding to indicate the existence of grammarian-writers in pre-Pāṇini period. *Indra*, *Candra*, *Kāśa-kṛtsna*, *Āpiśali*, *Śākaṭāyana* as well as *Varṣa* are great figures of that period in the sphere of Grammar. The first five are mentioned as great grammarians in chronological order by Vopadeva in the *Kavikalpadruma* and the last is eulogized as reputed grammarian honoured in the court of Pāṭaliputra in the *Kāvyamīmāṁsā* of Rājaśekhara.[1] But the *Aṣṭādhyāyī* so completely eclipsed the works of his predecessors that we are confronted with his monumental work as the first work in the extant grammatical literature. Besides the above external evidence, we have the internal evidence of Pāṇini himself about the long tradition of grammatical studies in India. In the *Aṣṭādhyāyī*, he mentions as many as ten specific names of early grammarians and also alludes to many others by general designations. There is not the least doubt about the veracity of his statements ascribed to earlier grammarians, for whenever comparison and verification are possible in the present available literature, Pāṇini's statements have been shown to have got the

1. See pp. xiv-vi and xlviii of the *Survey of the Manuscript Literatures on Sanskrit Grammar, etc.* (Preface), by M. M. Haraprasāda Śāstrī (Calcutta, 1931).

exact counterparts.[1] Our only pity is that we do not have available to us many works of pre-Pāṇini period and that very scanty material has survived Pāṇini. Consequently a good many of his statements cannot be corroborated at the present state of our knowledge.

The traditional interpretation of the *sūtras* containing references to earlier grammarians (*Pūrvācāryas*) regards them generally to be optional in character. In one sense it is an understandable procedure. The correctness or otherwise of a form is to be decided not only by the sanction of Pāṇini but of his predecessor grammarians also. The third person singular of the imperfect Past of the root $\sqrt{}$*Rud* is *arodīt* according to Pāṇini (VII–iii–98), but according to *Gārgya* and *Gālava* (VII–iii–99) the form should be *arodat.* The Pāṇinian commentators would therefore make the sūtra (VII–iii–99) optional in character and for us in the twentieth century both the forms are permissible. The prevalence of such feminine bases as *Vācā*, *Niśā* and *Diśā* can be accounted for only in this way, for according to Pāṇini, who sanctions no feminine suffix (*tāp*) in the case of consonant-ending bases, the forms should be *Vāk*, *Nik* and *Dik*. It is on the consideration of *Bhāguri's* sanction[2] that the former sets of forms have gained currency. Hence there is nothing unnatural in the procedure adopted by the commentators in making the *Pūrvācārya*-mentioning sūtras optional and declaring almost everywhere that *Ācārya-grahaṇaṁ vibhāṣārtham* (*i.e.*, the mention of a Pūrvācārya in a sūtra is to make the sūtra of optional application).

But the fact nevertheless remains that this procedure shows scant courtesy to the scientific accuracy in interpreting those sūtras. We should not forget that Pāṇini refers to Pūrvācāryas only in *some* sūtras and not everywhere. This very fact should convince us that there is some special significance in such mentions. When a sūtra sanctions a form in the name of a particular grammarian, the most natural interpretation would be to

---

1. *Indian Historical Quarterly*, Vol. X, pp. 665-70; Thieme : *Pāṇini and the Veda* (Allahabad).

2. *The Siddhāntakaumudī*, II, iv, 82; see *Laghuśabdenduśekhara* on the same for a discussion of Bhāguri's view.

regard the form as correct according to that grammarian only. It is to the great credit of Pāṇini that he, moved by scientific considerations of precision, does not disavow that form altogether, but indicates its partial or limited correctness by ascribing it to a particular grammarian. That he himself did not agree with that grammarian needs no explicit mention. It is already implied there. Kātyāyana's *Vārtika—'Ācārya-desha-śīlane ca tadviṣayatā'* (on I–i–43) clearly refers to this significance in the mention of a pūrvācārya. It is therefore a clear case of the departure by the commentators from the strictly faithful interpretation. If Pāṇini had intended these *pūrvācārya*-mentioning sūtras to be only optional in character, he would have followed his usual procedure of inserting such option-indicating words as *vā, vibhāṣā* etc., in those sūtras. The mention of early grammarians should therefore not be equated in meaning with the optionality of a sūtra. Pāṇini mentions pūrvācāryas only in those cases where he differed from them; and though for our practical purposes it may amount to result in the optionality of such sūtras, such an interpretation is unwarranted. We have no justification in reading in such sūtras a meaning not intended by Pāṇini. The traditional interpretation lands the commentators in fresh difficulties from which they try to extricate themselves by offering unconvincing explanations. For example, there are *sūtras* (VI-i–92; IV–i–160; VI–iii–61; V–iv–112) the optional nature of which is either already expressed in the sūtra itself or can be understood through *Anuvṛtti*. In such cases, the mention of pūrvācāryas for making the sūtras optional would be quite unnecessary. So the commentators account for such mentions by saying "*Ācāryagrahaṇaṁ pūjārtham*" (the mention of a grammarian is to bring honour to the work).[1] Another curious explanation is offered in the *Kāśikā* on the sūtra (IV–i–153),— "*Vacanasāmarthyādeva samāveśe labdhe Ācāryagrahaṇaṁ—Vaicitryārtham*" (Option being understood in the sūtra itself, the mention of an Āchārya is for uniqueness). The author of the *Prauḍhamanoramā* goes still further and, failing to grasp the significance of mentioning a number of *Pūrvācāryas*

---

1. पूजार्थमित्यस्य स्वशास्त्रपूजार्थमित्यर्थः (Nāgeśa in his comment on the *Vārtika* आचार्यदेश शीलने च तद्विषयता on the sūtra, I.i.43.)

on one and the same topic (for indicating optional application according to him), boldly asserts the uselessness of the *Pūrvācārya*-mentioning sūtras.[1] Needless to say that these explanations cannot be seriously urged and overlook the significance o Pāṇini's technique.

Pāṇini's work has got its own technique. We would not be justified in criticising his sūtras from a standpoint not consistent with his technique. Dr. Baṭakṛshṇa Ghosh has expressed very ably Pāṇini's purpose in mentioning his predecessors, "when Pāṇini mentions a pūrvācārya, he means exactly what he says, namely that the particular view of the pūrvācārya, is not shared by him, even though the forms concerned might not be quite unknown in the language."[2] But we do not see much cogency in his subsequent statement (deducible according to him as a corollary from the above proposition) that "the sūtras characterised by unambiguous terms like *vā* and *Vibhāshā* represent his own views from which others differed." In the case of the sūtras declared by Pāṇini to be optional (*e.g.*, VIII–iv–59), there is nothing to warrant the conclusion that other grammarians differed from him. The sūtra means neither more nor less than this that Pāṇini regarded as correct both the forms sanctioned by it. In the absence of anything to the contrary, we have to presume that other grammarians agreed with him in this respect. If they differed from Pāṇini, we should expect him to state their dissent clearly as he does in VIII–iv–67. So long as Pāṇini does not record the dissent of other grammarians in a sūtra of optional application, we are not justified in regarding the above corollary as an "indirect inference from the first proposition." Nor do we see any indispensability in the evidence,[3] adduced by Dr. Ghosh as a positive proof for the first proposition. He has made a close scrutiny of the sūtras (VIII–iii–18/20) and after pointing out the discrepancies and redundancies in the commentators interpre-

---

1. अनचि चेत्येव द्वित्वविकल्पसिद्धौ त्रिप्रभृतिष्वित्यादि सूत्रत्रयं नारंभणीयम् (बालमनोरमा on the सूत्र, VIII, iv.52.)

2. See p. 21 of *D. R. Bhandarkar Commemoration Volume* (Calcutta, 1940).

3. *D. R. Bhandarkar Commemoration Volume*, pp. 22-23.

tations, has hit upon a similar though not quite identical case to demonstrate that "Pāṇini's purpose in mentioning pūrvācāryas could not have been merely to suggest that the sūtras concerned are not af universal application." This evidence is no doubt conclusive and very ably put forth. But we cannot help saying that it is more after a Drāviḍaprāṇāyāma procedure. A more direct and positive proof would be a reference to such sūtras (*e.g.*, VI–i–92), where besides mentioning the name of a pūrvācārya, Pāṇini uses the word *Vā*, also. This sūtra clearly shows that Pāṇini's purpose in mentioning a pūrvācārya's name is not merely to indicate the optional nature of the sūtras, but to record the opinion of other grammarians about usages, which despite Pāṇini's implied disagreement wre not unknown in the language.

Dr. Ghosh is keen on establishing[1] that the names of pūrvācāryas are invariably mentioned in the end of the sūtras. Anticipating the two obvious exceptions (I–i–16 and VI–i–127), he says that the word, *Śākalyasya*' in the former sūtra is syntactically connected with "Anarshe itau" and does not mean the usual meaning as 'Shākalyasya matena.' He seems to ignore the difficulty that his interpretation would imply the existence of an *iti* of *Śākalya* which is *Ārsha*, otherwise the word *anārshe* in the sūtra would be rendered superflous.[2] About the second exception, he cuts the Gordian knot by declaring that the sūtra was originally divided into two parts (*Vogavibhāga*),—a fact not known even to Patañjali, for he comments on the sūtra as one unit. The third exception (III–iv–III), the ending word of which is not a pūrvācārya's name and has got its special significance according to Patañjali, apparently does not concern him,[3] for again he has reiterated this theory without taking note of the same. We should also not forget that the mentions of Pūrvācāryas by general designations (such as *prācām*, *udīcām* etc.), are not generally in the end. As shown elsewhere,[4] there is no hard and fast rule about the order of

1. *Indian Cultuve*, Vol. IV, pp. 387-99.
2. *New Indian Antiquary*, Vol. I, No. 7, pp. 454-56.
3. *D. R. Bhandarkar Commemoration Volume*, p. 21.
4. *New Indian Antiquary*, Vol. I, p. 456.

words in Pāṇini's sūtras. The assertion of Dr. Ghosh about the ending of pūrvācārya-mentioning sūtras, is therefore not well-founded.

Pāṇini's mention of pūrvācāryas is of a specific and definite nature. When more than one pūrvācāryas differ from him, he mentions all of them (VII–iii–99 and VIII–iv–67). In case of disagreement with more than three, he uses the expression *Ācāryāṇām* (VIII–iv–52; VII–iii–49). As this expression is invariably used after mentioning a number of other grammarians, it is traditionally believed that the reference is to the great teacher of Pāṇini for whose respect the word has been used in plural number. Lesser grammarians are referred to by the expression, '*ekeṣām*' (VIII–iii–104). To show the agreement of all grammarians on a point (the mention of which is rendered necessary in view of the disagreement mentioned in the preceding sūtras on a similar or allied point), Pāṇini uses the expression '*Sarveṣām.*' For indicating the dialectial varieties, he refers to the Easterners (*Prācām*) and Northerners (*Udīcām*). The former designation (*Prācām*) is used in some sūtras in the sense of 'Eastern regions.[1] The latter expression (*Udīcām*) refers to northern grammarians and taken in conjunction with *Prācām* clearly shows that pāṇini, hailing from West, dealt with the western dialect as the standard Sanskrit and occasionally noted the departures in the Eastern and Northern dialects. The spread of Sanskrit in South occurring in post-Pāṇinian period, he does not take note of the southern dialects.

With these prefacing remarks, we now proceed to give below an alphabetical list of the pūrvācāryas, referred to in the *Aṣṭādhyāyī* with a brief descriptive note on the forms allowed by different grammarians :

Ācārya
(i) VII–iii–49 sanctions the form खट्वाका (an unknown cot); according to Pāṇini the form ought to be खट्विका or खट्वका.
(ii) VIII–iv–52 sanctions दात्रम्; according to Pāṇini the form is दात्त्रम् (a cutting instrument).

Āpiśali . VI–i–92 allows two forms उपार्षभीयति and उपर्ष-

1. I.i.75; IV.ii.120, 123, 139; VI.ii.74, 99, iii.10; VIII.iii.14, 24.

मीयति (उप+ऋषभीयति); according to Pāṇini, the form is उपार्षभीयति only.

Udīcām (Udañch)

(i) III–iv–19 sanctions the phrase अपमित्य याचते (He exchanges after asking); according to Pāṇini the form is याचित्वा अपमयते.

(ii) IV–i–130 sanctions गौधार in the sense of son of गौधा according to Pāṇini the form is गौधेरः

(iii) IV–i-157 sanctions आम्रगुप्तायनिः (son of आम्रगुप्त; according to Pāṇini the form is आम्रगुप्तिः.

(iv) VI–iii–32 sanctions मातरपितरौ (parents); according to Pāṇini, the forms are मातापितरौ and पितरौ.

(v) VII–iii–46 sanctions क्षत्रियिका; according to Pāṇini, the form is क्षत्रियका (a क्षत्रिय lady).

(vi) IV–i–153 sanctions the forms कारिषेणिः, लाक्षणिः कौम्मकारिः; according to Pāṇini the forms are कारिषेण्यः, लाक्षण्यः, कौम्मकार्यः.

Ekeṣām

VIII–iii–104 sanctions अर्चिमिष्ट्वम्; according to Pāṇini the form is अर्चिमिस्त्वम् (a prose formula of *Yaiurveda*).

Kāśyapa

(i) I–ii–25 sanctions two optional forms in the past absolutive from the roots √तृष्, √मृष् and √कृष् तृषित्वा, तर्षित्वा etc.; according to Pāṇini, only the latter form is permissible.

(ii) VIII–iv–67 shows काश्यप's opinion that an अनुदात्त following an उदात्त is changed to स्वरित, while Pāṇini restricts this change only to those cases where the अनुदात्त is not followed by an उदात्त, or स्वरित. The grammarians गार्ग्य and गालव are in agreement with काश्यप.

Gārgya

(i) VII–iii–99 sanctions the form अरोदत् in the imperfect past third person singular from √रुद्; according to Pāṇini, अरोदीत्. See गालव.

(ii) VIII–iii–20 permits the combination of भोस्+अत्र to be भो अत्र; according to Pāṇini, the form is भोयत्र. शाकल्य (VIII–iii–19) agrees with गार्ग्य in this case, but शाकटायन makes the य sound in भोयत्र weaker in pronunciation (*cf.* VIII–iii–18).

(iii) VIII–iv–67. See काश्यप and गार्ग्य

Gālava

(i) VI–iii–61 allows ग्रामणिपुत्रः for ग्रामणीपुत्रः, permissible according to Pāṇini.

(ii) VII–i–74 allows ग्रामण्या (adjective to ब्राह्मणकुलेन) ग्रामण्ये etc.; according to Pāṇini the forms are ग्रामणिना, ग्रामणये etc.

(iii) VII–i–99 sanctions the form अरोदत् for अरोदीत्, permissible according to Pāṇini. *Cf.* गार्ग्य.

(iv) VIII–iv–67. See काश्यप and गार्ग्य.

Cākra Varmaṇa

VI–i–130 permits the absence of प्लुत in अस्तु हीत्यब्रवीत्; according to Pāṇini, it should be अस्तु हीं इत्यब्रवीत्.

Prācām (*prāñc*)

(i) III–iv–18 sanctions अलं रुदित्वा; according to Pāṇini, it should be अलं रोदनेन, or मारोदीः.

(ii) IV–1–17 गार्ग्यायणी; Pāṇini allows गार्गी.

(iii) IV–1–43 शोणी; Pāṇini permits शोणा.

(iv) IV–1–160 ग्लुचुकायनिः; Pāṇini allows ग्लौचकिः.

(v) V–iii–80 उपडः, उपकः; Pāṇini allows उपियः, उपिकः, उपेंद्र दत्तकः.

(vi) V–iii–94 एकतरः, एकतमः, Pāṇini allows तर and तम suffixes from the bases किं, यद्, तद् only.

(vii) V—iv–101 द्विखारम्, Pāṇini permits द्विखारि (खारी is a measure).

(viii) VIII–ii–86 allows the phrases, आयुष्मानेधि दे ३ वदत्त, देवद ३ त्त, देवदत्त ३. But Pāṇini allows only the last form.

(ix) III–i–90 allows the forms कुष्यति पादः स्वयमेव and रज्यति वस्त्रं स्वयमेव; according to Pāṇini

the forms are कुष्यते पादः स्वयमेव and रज्यते वस्त्रं स्वयमेव.

Bhāradwāja — VII–ii–61 sanctions by implication ययिथ (2nd person singular in past perfect); according to Pāṇini it is ययाथ (from √या).

Śākaṭāyana
(i) III–iv–111 अयुः (past imperfect third person plural from √या); according to Pāṇini, the form is अयान्.
(ii) III–iv–112 अद्विषुः, Pāṇini allows अद्विषन्.
(iii) VIII–iii–18 makes the य sound weaker in pronunciation, भोर्यत्र; according to Pāṇini, there is full pronunciation of य sound, while गार्ग्य and शाकल्य favour its dropping. See गार्ग्य and शाकल्य.
(iv) VIII–iv–50 permits the form इन्द्रः; according to Pāṇini, it may be इन्न्द्रः also.

Śākalya
(i) I–i–16 वायो इति in padapāṭha of शाकल्य; Pāṇini allows वायविति.
(ii) VI–i–127 कुमारि अत्र; according to Pāṇini it is कुमार्यत्र.
(iii) VIII–iii–19 permits क आस्ते and भो अत्र. But according to Pāṇini the forms are कयास्ते and भोयत्र. See शाकटायन and गार्ग्य also.
(iv) VIII–iv–51 allows the form अर्कः only; according to Pāṇini the form is अर्क्कः also.

Senaka — V–iv–112 sanctions उपगिरम् (near a mountain); according to Pāṇini, it is उपगिरि.

Sphoṭāyana — VI–i–121 permits the combination of गो+अजिनम् to be गवाजिनम्; according to Pāṇini the forms are गो अजिनम् or गोऽजिनम्.

Sarveṣām
(i) Having mentioned in VII–iii–99 that the roots √रुद् etc., have according to गार्ग्य and गालव the forms अरोदत् imperfect past from √रुद्)

as distinguished from अरोदीत् sanctioned by him, Pāṇini says in VII–iii–100 that all agree as regards the form आदत् from √अद्.

(ii) Having shown the difference of opinion among गार्ग्य, शाकल्य and शाकटायन and himself about the form resulting from the combination of भोस्+अच्युत, Pāṇini says (VIII–iii–22) that all agree about the form भो देवाः (भोस्+देवाः).

BIBLIOGRAPHY

Chaturvedi, S. P. . . *New Indian Antiquary*, **1**, 450–59; 2, 723-27.

Ghosh, B. K. . . *NIA*, 2, 59-61; *Indian Culture*, **4**, 387-99; *Bhandarkar Commemoration Volume*, 20-25.

Keith, A. B. . . *Indian Historical Quarterly*, **10**, 665–70.

Pāṇini . . . . *Aṣṭādhyāyī* (with *Siddhāntakaumudī and Bālamanoramā*)

Patañjali . . *Mahābhāṣya* with Nāgeśa's *Uddyota.*

Shastri, H.P. . . *Survey of the MSS. on Sanskrit Grammar, etc.* (Preface).

Thieme, P. . . *Pāṇini and the Veda.*

[*Published in Nagpur University gournal, No. December.* 1941, *Pages,* 46-53]

4. SIGNIFICANCE OF PĀṆINI'S SŪTRA VI-i-92

In a recent issue of *Indian Culture* (Vol. VIII, No. 4, p. 397) Dr. Batakrishna Ghosh has criticised a statement in my article (*Nagpur University journal*, 1941, No. 7, p. 49) "On references to early grammarians in the *Ashṭādhyāyī* and the forms sanctioned by them", wherein I had remarked that his evidence "is after Drāviḍa-prāṇāyāma procedure." Among many other things, I showed in that article that "Pāṇini's purpose in mentioning names of early grammarians (Pūrvāchāryas) is not *merely* to indicate the optional nature of those sūtras, but to record the opinion of other grammarians about usages, which, despite Pāṇini's implied disagreement, were not unknown in the then language." This view is not materially different from that of Dr. Ghosh on the subject. But as regards the evidence of Dr. Ghosh for the above conclusion, I ventured to suggest that a more direct and positive evidence was available in the Sūtra (VI-i-92). He does not agree with my suggestion and thinks that the sūtra can at the best suggest but never prove the point.

In a discussion of this nature it is of fundamental importance that the view-point of the Pūrvapaksha should be clearly borne in mind before adducing the evidence of the Uttarapaksha. What is the Pūrvapaksha on the subject here ? As stated in my article the Pūrvapaksha is that according to the traditional interpretation, mention of the Pūrvāchāryas in the P. sūtras is merely to indicate the optional character of those sūtras (*Āchāryagrahaṇam Vibhāshārtham*). Whenever a Pūrvāchārya's name is mentioned in a sūtra. the sūtra should be regarded as optional in application and thus there is no special significance attached to such mentions. Now to disprove this Pūrvapaksha view, the Uttarapaksha should point

out a sūtra wherein the Pūrvāchārya could not have been mentioned for making the sūtra optional. The sūtra VI–i–92 is such an instance in which besides mentioning a Pūrvāchārya the usual word *VĀ* indicating option, is also used. This sūtra is therefore a direct and positive evidence to disprove the Pūrvapakṣha view. The Pūrvapakṣha view being thus discredited, we can establish the Uttarapakṣha that there is special significance in mentioning Pūrvāchārya's names. When a sūtra sanctions a form in the name of a Pūrvāchārya, the most natural interpretation would be to regard the form correct according to that grammarian only. When more than one Pūrvāchārya differs from him, Pāṇini mentions all of them (VII–iii–99, VIII–iv–67). The mention of early grammarians should therefore not be equated in meaning with the optionality of the sūtra—though for practical purposes of knowing generally sanctioned or unsanctioned forms, it may amount to result in the optionality of such sūtras.

The real purpose then of Pāṇini in mentioning a Pūrvāchārya in VI–i–92 is to indicate that the *vṛddhi* laid down in VI–i–91 is optional when a *Sup*-root follows in the opinion of Apishali. Thus in this sūtra, as Dr. Ghosh also says, neither VĀ nor Āpishaleḥ is redundant. But it should be noted that it is only on our acceptance of the Uttarapakṣha view that we get the above natural meaning of the sūtra and appreciate the significance of the words there. Otherwise according to the Pūrvapakṣha view the sūtra would mean that the *vṛddhi* is optional, when *Sup*-root follows; and the mention of Apishali is merely *Pūjārtha* (*cf. Āpishaligrahaṇam Pūjārtham. Veti hyucyata eva*—Kāshikā on the sūtra). It was in this setting of Pūrvapakṣha and Uttarapakṣha views that I suggested my evidence as more direct and positive than that of Dr. Ghosh. It is none of the business of the Pūrvapakṣha to interpret the sūtra according to the Uttarapakṣha and *then* to assert that the sūtra is not an absolute evidence in favour of the Uttarapakṣha. Dr. Ghosh's contention that this sūtra can at best suggest but never prove the point is therefore not right.

I do not think it necessary to hammer again the second point referred to in Dr. Ghosh's note, for he still maintains that whenever Pāṇini specifically mentions a Pūrvāchārya for his views on particular grammatical problems, the revered one is mentioned at the end of the sūtra concerned.

On my pointing to the S.III-iv-111 as going against his theory, he is inclined to italicise the word *for* in his statement and does not try to see justification in Patañjali's interpretation of the sūtra. If I draw his attention to other sūtras where Pāṇini mentions Pūrvāchāryas by general designations (such as Prāchām, Udīchām, etc.), he may italicise the word *specifically* also in his statement. And even then if some sūtras (VI–i–12 and I–i–16) still persist to stare at his theory, Dr. Ghosh will cut the former into two parts—Yogavibhāga—despite Patañjali's interpretation, and connect the word *shākalyasya* in the latter with *anārṣhe itau* and not with *matena* as is usually interpreted in *all* such Pūrvāchārya-mentioning sūtras. It does not matter much if the word *anārṣhe* there is rendered redundant or the grammarians are left a-guessing about the discovery of *Ārṣha iti* of Shākalya. What really matters is that the theory must be made to appear as standing "on its own legs" though wooden.

Publirhed in Nagpur Uniersity journal
No, 9—1943 *Pages*, 68—9

5. TECHNICAL TERMS OF THE AṢṬĀDHYĀYĪ

Among various methodological devices to secure exactness and economy, technical terms play a considerable part in Pāṇini's Aṣṭādhyāyī. In their absence, it would have been well-nigh impossible to achieve that 'brevity' which makes Aṣṭādhyāyī a unique work of its type, and also that accuracy and definiteness which is indispensible for this work planned on a scientific basis.

Grammatical studies in India began with the linguistic investigations of the Vedic hymns. In the Brāhmaṇa texts, we find such "discriminations of parts of speech which give us terms such as *Vibhakti* (case termination), *Vacana* (number), *Kurvant* (present tense)."[1] Yāska shows more advanced form of tecminology, when he gives a fourfold classification of words;[2] *Nāman* (noun), *Ākhyāta* (verb), *Upasarga* (preposition) and *Nipāta* (particle). Besides these we have many other technical terms in the Nirukta and the Prātiśākhya texts.[3]

The chronology of the Nirukta and the Prātiśākhya texts in relation to the Aṣṭādhyāyī is not yet finally settled and doubt is, not without justification, expressed (See Indian Hist. Quarterly. June, 1937. p. 329-49),

---

1. Keith :—*A History of Sanskrit literature*. p. 422.
2. See Nirukta (I-i)
3. The ṚK. Prāt : has संयोग (I-37), प्रगृह्य (I-68), संहिता (II-1) etc, The Nirukta has कृत् (I-14), तद्धित (II-2), उपधा (IV-12). गुण (X-17) etc.

 The Vāja. Prāti has वृद्धि (V-29), आमन्त्रित (II-17) etc.

 The Atharva. Prāti. has प्रातिपदिक (III-78), कर्मप्रवचनीय (IV-3) etc. Similarly, the ऋक्तन्त्रव्याकरण and तैत्ति. प्राति have got many terms.

4. Goldstücker asserts that the Prāti. are posterior to Pāṇini. M. Mulle, holds the contrary view as far as the ṚK. Prāti, is concerned

whether the above works in the present form are pre-Pāṇinian. But it would not be far from truth to suppose that at least in their 'kernel' form, some of them represent the pre-Pāṇinian stage[1] in the grammatical studies of India. It does not therefore stand to reason to presume that the scheme of introducing technical terms began originally with Pāṇini. Nevertheless, a thorough examination of the terminology, employed in the above-mentioned works, reveals that Pāṇini was, certainly, one of the early writers to introduce and employ a good number of grammatical technical terms.

In the Aṣṭādhyātī, technical terms are known as (Saṁjñā)[2]—a designation, special mark or conventional name.[3] The sūtra (I–i–68) clearly lays down that 'In this system of grammer, a word stands for its form as distinguished from the object denoted by it." *e.g.* the sūtra (IV–ii–33) will require us to affix *ḍhak* suffix to the word (form) 'Agni' and not to 'fire' (the object denoted by it). But when we come across a technical term (Saṁjñā), the Saṁjñā-word will stand for the object (words) denoted by it, and not for the form of Saṁjñā-word as such. Thus

---

Weber and Wackernagel place Prāti, in the pre-Pāṇinian epoch, while Westerguard and Pischel uphold the opinion of Goldstücker. See Hannes Skold. (Ind Ant. 1926 p. 181).

(See : Hannes Skold : 'Papers on Pāṇini p. 34.)

"The theory of Yāska's priorty to Pāṇini is accepted on a very superficial evidence, or rather without reasoning."

1. "All existing Prāti. in their present form, later than Pāṇini.... but all belong to a school that existed before Pāṇini invented his system."

(P. lvi, Introduction to the "Ṛk.-tantra-vyākaraṇa" (Ed. A. C. Burnell).

2. For their difference from Paribhāśās, see Goldstücker : Pāṇini, his date etc." P. 151, 171 (in reprinted edition).

3. The word *saṁjñā* has bean used about 73 times in the Aṣṭādhyāyī. But of these, only in (I–iv–1, VIII–ii–2) the term is used in the sense of a 'technical term.' In the rest, it means "a name of a thing or of a class." In (I-i-68), it is used in the sense of 'a technical term of grammar'—the sense intended to be expressed in this paper.

the Sūtra (4-2-114) means that the secondary suffix *cha* should be added to the words Śālā, Mālā etc. (denoted by the Saṁjñā ("Vṛddha") and not to the form of the word 'Vṛddha' as such.

We can classify the Pāṇinian 'Saṁjñās' under three heads :—[1](i) *Akṛtrima,* (ii) *kṛtrima* and (iii) *Audāharaṇika* (illustrative). The Akṛtrima Saṁjñās are self-explanatory, *e.g.*, Sampradāna (I-iv-32), Kartṛ (I-4-54), Avyaya (I-i-37), Abhyasta (6-I-5), Prātipadika (I-2-45) etc. These terms should not require any definition, for their meaning and designations are clear from the derivation of the terms.[2] Still they are defined in the Aṣṭādhyāyī, for the reason, at least in some cases, either to widen, restrict or specify clearly the scope of their application (*e.f.*) the term *Pratyaya* in the Prāti, simply means "what follows" in respect of words and letters in a sentence, but in Pāṇini it means a suffix, (*cf.* vi-1-79). On the other hand, there are also such self-explanatory technical terms which are not defined, but their denotations are simply enumerated. *e.g.*, *Karmapravacanīya, Avyayībhāva, Taddhita,* etc.[3] The only explanation for this different kind of treatment of the Saṁjñās seems to be that these terms were already so well known and established in tradition that Pāṇini could not overlook their traditional force and incorporated them in his system. In fact, many of them are known to us[4] to have been in traditional use by their occurrence in the Nirukta, and the Prātiśākhya works. Now the question arises, why Pāṇini took trouble to define these terms, it they were self-

---

1. M. D. Shastri refers to their two-fold classification. (See IV Oriental Conference Proceedings P. 472). But it would be more explanatory and comprehensive to divide further the kṛtrima saṁjñās into (i) Andāharaṇika (illustrative) and (ii) Kṛtrima (purely artificial). In the ṚK-tantr-Vyākaraṇa, we have some technical terms formed by mutilating real words. e.g. घु for लघु, ति for गति (See P. lii, edited by Burnell.

2. सम्प्रदीयतेऽस्मा इति सम्प्रदानम्; करोति यः स कर्त्ता; अभ्यस्यते यत्तदभ्यस्तम्; पदं पदं प्रति भवं प्रातिपदिकम्।

3. (I-iv-83/98, II-i-5/21, IV-i-76/V-iv-160.

4. See before, footnote No. 3.

explanatory or were current in his time. One possible and reasonable reply[1] may be that Pāṇini wanted to use these current terms in some modified sense. Hence the need of their definition. Another point to be borne in mind is that it was Pāṇini and not so much the author of the Nirukta and the Prātiśākhyas, who tried to bring about the utmost possible economy of words. Consequently, we expect to see in the Aṣṭādh*yā*yī the absence of unnecessary definitions of such terms as were known in Pāṇini's time and used in the same sense as intended by him. Thus we may reasonably suppose that so far as Akṛtrima terms are concerned, Pāṇini should either leave them undefined or give definitions only when his intended sense differed from the prevalent sense.

The second type of the technical terms are *Kṛtrima* Saṁjñās. They are purely arbitrary and artificial, *e.g.*, *Ṭi*; *Ghu; Gha; Bha* etc. Considering their brief and meaningness forms and use to designate sounds entirely unconnected with them—, it seems probable that these were arbitrarily invented by Pāṇini in his enthusiasm for brevity. Dr. M. D. Shastri, in his paper referred to above, tries to show that the idea of coining wholly artificial Saṁjñās was not unknown to Pāṇini's predecessors. He gives such examples as *Tan* (for संज्ञाछन्दसो: in the Mahābhāṣya (II-iv-54); La (for ळोप in MBH. (V–2–31) and *Ghu* (for उत्तरपद in MBH. (VII-iii-3). But these examples given here do not prove the point beyond doubt, for these terms[2] cannot be shown to have been used by 'Pāṇini's

---

1. Modern critics led by Whitney would explain away these difficulties by regarding the Aṣṭādhyāyī as a loosely compiled work, and not a unitary well-planned work. See I.S. Pahate; The structure of the Aṣṭādhyāyī. For a more rational opinion on Pāṇinis genins, see Faddegon : 'Studies on Pāṇini's grammar' (p.67/8) and Paul Thieme : (I. H. Quarterly, June 1937, p. 342-3).

2. The terms quoted by him from the Vāja. Prāti. (सिम् मुद् and घि are not decisive, in absence of any definite opinion on the chronological relations between the Aṣṭādhyāyī and the Vāja : Prāti. (See before, footnote No. 4). See Paul Thieme : "on the identity of the

predecessors.' They are in fact used there in the body of Vārtikas which are decidedly post-Pāṇinian.

Audāhāraṇika or illustrative terms form the third type of our classification of Sāṁjñās. Here one form of the class is taken by the way of illustration and is made to made to stand for the whole class, *e.g. Nadī* (I-iv-3)[1]; *Ghi* (I-iv-7); *Bahuvrīhi* (II-ii-23); Kṛt (III-i-93); Kṛtya (II-i-95). Such terminology may have been not unknown to Pāṇini, for we find the term *Kurvant* used for the present participle forms in the Brāhmaṇa texts.[2]

Pāṇini lays down a sūtra (I-4-1) wherein we are told that some[3] technical terms exclude each other. For example, *Anu*, *Prati*, *Pari* etc. cannot be designated as *upasarga* (I-iv-59) and Karmapravacanīya (I-iv-90) at the same time.[4] But where such an exclusion of technical terms is not desirable and the same form is to be designated by more than one technical term. Pāṇini takes recourse to a special procedure by adding the word *cha*. Thus the forms given above are designated both as *upasarga* and gati. This is made possible by constructing and arranging Sūtras in such a way as उपसर्गाः क्रियायोगे (I-iv-59) and गतिश्च (I-iv-60).

Pāṇini's desire to incorporate in his work many technical terms, which perhaps could not be overlooked due to their traditional force and prevalent use, has led in some cases to much complication. We may

---

Vārtikakāra' (Ind. Cult. IV-2). The ṚK-tantra-Vyākaraṇa, also has such *kṛtrima* terms as अण् for पादादि (71, 77), ण: for पादान्तीय (148). But see Burnell (P. IV of the introduction) "There are several indications in the ṚK-tantra that it has been revised by Pāṇini's rules."

1. It should however be noted that the terms नदी and घि are only partly illustrative. They illustrate only i-ending and ī-ending stems, while according to the sūtras (I-iv-3, I-iv-7) they designate ū-ending and u-ending stems also.

2. See before.

3. Those occurring between (I-iv-1) and (II-ii-38). See the Mahābhāṣya (I-iv-1) for a detailed mention and Inter-relation of these Saṁjñās.

4. Consequently, in the sentence 'वृक्षं वृक्षं प्रति सिञ्चति, the sūtra (VIII-iii-65) cannot be applied.

take, for example, the term *upasarjana.* This term as defined in (I-ii-43) is employed for those constituent words which always form the first part of a compound (Sūtra II-ii-30). But, according to another sūtra (I-ii-44) the same term is used for those constituent words which may form the last part of the compound (*e.g.* in निष्कौशाम्बिः the word कौशाम्बी is an *upasarjana*). Pāṇini himself was aware of this anomaly and therefore expressly states in (I-ii-44) that the second type of *upsaarjana* does not concern itself with the question of precedence in a compound. The use of this term appears still more complicated when we see that, in (VI-2-36, 104), Pāṇini terms the primary noun of a Taddhita-formation as *Upasariana.*[1]

Another technical term involving anomaly and complication is *pada.* According to the Sūtra (I-v-14) it is used for a complete word-declensional (सुबन्त) or conjugational (तिङन्त). Indeclinables (अव्यय) being regarded as having dropped their case endings (II-iv-82) may also be reasonably termed as *Pada.* Carrying this analogy of indeclinables further, we may term the constituents of a compound also as Pada (II-iv-71).[2] But the scope of the Saṁjñā is widened and complicated, when we see that it is applied to the *mere stems* of some[3] declensional endings as well as to the *finished forms* with the declensional endings affixed *e.g.* the word हरिभिः as well as the mere stem हरि (in हरिभिः) is called पद.[4]

1. See Faddegon : Studies on Pāṇini's grammar. p. 29.

The interpretation of these two sūtras presents some difficulty. According to the commentators, we have to interpret the word आचार्योपसर्जनः as if it were in genetive plural (in VI-ii-36) and Locative singular (in VI-ii-104).

2. "A compound in its totality is never called पद cf. (VIII-iv-1, 3) Faddegon p. 35. According to (I-ii-46) is a *prātipadika.*

3. Those covered by (I-iv-17).

4. Is the treatment of कविभिः as कविऽभिः in the Padapāṭha due to this ? But the fact that the Padapāṭha does not separate such endings from feminine stems in long vowels, nor from masculive a-ending stems, presents difficulties.

Similarly a stem before certain secondary suffixes (तद्धितप्रत्यय) and n-ending stems before certain नामधातुप्रत्यय are designated as *Pada.*[1] This ambiguous use of the terms for two entirely different things is no doubt illogical and raises complications,[2] but Pāṇini allows this with a view to economy. Because the term has got double use,—for both stem, and complete form the Sūtra, containing this term, can be applied in both the cases (*e.g.* we drop न् in Nom. Sing. राजा and also in Inst. dual राजभ्यां by the same Sūtra (8-2-7); we change त् to द् in Nom. Sing. जगद् (optional form for जगत्) and also in Inst. dual जगद्भ्याम्. But it is obvious that except on the ground of economy लाघव (which of course, implies here ज्ञानगौरव) this procedure of employing a technical term for double designations is confusing and unscientific.

We may refer here to another difficulty in the use of some Saṁjñās. The terms, करण, सम्बुद्धि and अधिकरण are sometimes[3] employed in note-chnical sense. The term नदी is defined as a feminine stem, ending in long ī and ū by the Sūtra(I-iv-3); and is used in this technical sense in(7-3-107). But in(II-i-20); it is used in its non-technical sense and stands for its own form and the names of rivers; and in (v-iv-110), it is used in its non-technical sense, but unlike (II-i-20), does not stand for names of rivers.[4] In

---

1. The stem राजन् in the form राजत्वम् is a पद. Hence, न् is dropped (VIII-ii-7). Similarly, न् is dropped in the form 'राजीयति'

2. Why do we not apply (VIII-iv-1) in the form रघुनाथाभ्यां regarding the stem रघुनाथ as a पद (I-iv-17) ? It was to meet such difficulties that the later commentators had to define समानपदत्व (in VIII-iv-1) as निमित्तानधिकरणनिमित्तिमत्पदाघटितत्व (that is the समानपद should not contain in itself another पद which has न् (निमित्तिन्) but not र् or ष् (निमित्त) See the comment. शब्दरत्न on this सूत्र (VIII-iv-1).

3. The करण defined in (I-iv-42) is used in the sense of क्रिया (III-i-17). The सम्बुद्धि defined in (II-iii-49) is used in the sense of calling from a distance (I-ii-33). The अधिकरण defined in (I-iv-45) is used in the sense of "a substance" (II-iv-13).

4. See the comment तत्वबोधिनी on those sūtras.

(6-i-68) the technical term, अपृक्त is used in a gender different from that of its own (see I-ii-41).[1]

With these introductory remarks about the technical terms used by Pāṇini, we propose to give a list of his technical terms, with relevant references to their occurrences, differences in meanings, if any, their consistent or otherwise employment in the Aṣṭādhyāyī, and their comparison with the terms of the Nirukta and the Prātiṣākhya texts.

APPENDIX.

Technical terms of the Aṣṭādhyāyī.

Abbreviations :

पा० = पाणिनि
ऋ० प्रा० = ऋक्प्रातिशाख्य (Ed. by M. D. Sastri Allahabad 1931).
तै. प्रा० = तैत्तिरीयप्रातिशाख्य (Ed. by Veṅkaṭarāma Sharmā, Vidyābhushaṇa, University of Madras 1930).
वा. प्रा० = वाजसनेयिप्रातिशाख्य (Ed. by Venkatarāma Sharma, Vidyābhushaṇa, University of Madras 1934).
अथ. प्रा० = अथर्वप्रातिशाख्य (Ed. Vishwabandhu Sastri, Punjab University 1923).
नि० = निरुक्त (Ed. Lakṣhmaṇa Swarup, Panjab University 1927).

The numbers indicate :

in पा०, अध्याय, पाद and सूत्र,
in ऋ. प्रा. पटल and सूत्र,
in तै. प्रा., अध्याय and सूत्र,
in वा. प्रा., अध्याय and सूत्र,
and in अथ. प्रा., प्रपाठक, पाद and सूत्र.

अङ्ग—

पा० defines it in I-iv-13 (यस्मात्प्रत्ययविधिस्तदादि प्रत्ययेऽङ्गम्). But it is not used in its technical sense in the sūtras (III-iii-81; VI-ii-70).

---

1. See Pahate : 'The structure of the Aṣṭādhyāyī p. 59, 61.

The commentators interpret the word in the sense of 'अङ्गिन्' in (II-iii-20). नि. (8-10) uses the word in the sense of 'limb' (वरतममङ्गमूरू). तै. प्रा. (21-1) has the word in the sense of 'a part of, not independent' व्यञ्जनं स्वराङ्गम्). Its meaning is not clear in तै. प्रा. (24-5).

"स्वरितोदात्तनीचत्वं श्वासो नादोऽङ्गमेव च।
एतत्सर्वं तु विज्ञेयं छन्दोभाषामधीयता"॥

Thus we see that पा० defined the word to give it a technical meaning, but also used the word in the non-technical sense in accordance with its usage of the time.

अधिकरण—

It is defined in पा० (I-iv-45), but used in its non-technical sense (a द्रव्य) in the Sūtras (V-iii-43; II-iv-15). पतञ्जलि (I-i-23) refers to both the uses, technical and non-technical. अथ. प्रा. (2-2-4) uses the word अधिकरण (in the compound समानाधिकरण) in the sense of a grammatical relation.

अनुदात्त (उदात्त)—

These words are defined by पा० in (I-ii-29/30). वा० प्रा० (1-108/9) and तै. प्रा. (1-38/9) define the term in identical words, अथ. प्रा० (1-1-19; 1-1-4) uses them without defining. नि० (4-25) mentions उदात्त as तीव्रार्थतर and अनुदात्त as अल्पीयोऽर्थतर ऋ. प्रा. (3-1) takes उदात्त as implying आयाम (वायुनिमित्तमूर्ध्वगमनं गात्राणाम्—उव्वटभाष्य) and अनुदात्त as अधोगमन, चतुरध्यायी (1-14-15) uses these words in the neuter gender; in other works, it is used in the masculine gender.

अनुनासिक—

पा० defines it in (I-i-8) and it is used in the technical sense in (I-iii-2). But the mode of pronouncing the indicatory letters (इत्) as nasals being not observed, the commentators say 'प्रतिज्ञानुनासिक्याः पाणिनीयाः'. The सूत्र (VIII-3-4) appears to indicate that an अनुस्वार followed an अनुनासिक (?), but the commentators interpret अनुनासिकात् as अनुनासिकं विहाय. ऋ० प्रा० (1-14) uses this term for the last consonant of a वर्ग, and

uses the term रक्त (I-36; 4/80) for a nasalized vowel; तै प्रा. (5.27) for the last consonant of the वर्ग and (5/31) for a nasalized Vowel also. वा. प्रा. (1-75) defines it as मुखनासिकाकरणोऽनुनासिकः (while पा. has वचनः for करणः).

अपादान—

पा. defines it in (I-iv-24-31). It is an अन्वर्थसंज्ञा (self explanatory term). The separation may be physical or mental according to (पतञ्जलि). Hence the example चोराद्बिभेति can be brought under its use. In all the cases, where पा० uses this term, its technical sense is kept in view.

अपृक्त—

वा. प्रा. (1-151), and (तै. प्रा. 1/54) define this term एकवर्णः पदम्, but पा. (I-ii-41) defines it in terms of अल्, which fits in with his scheme of शिवसूत्रs. Further पा. uses this term for a suffix only (प्रत्यय), but प्राति.. texts use it more comprehensively (a monosyllabic word). In चतुरध्यायिका (1-79) and पा० (1-2-41), the term is used in the masculine gender, but strangely enough the सूत्र (6-1-68) uses the term in the neuter gender. वा. प्रा. (1-151) also uses the word in the neuter gender.

अभ्यस्त and अभ्यास—

पा. defines अभ्यस्त in (6-1-5) and अभ्यास in (6-1-4). In all the cases, the words are used in technical sense. अथर्व, (3-3-14) uses the term अभ्यास as in पा०, but does not define it. Cf. चतुरध्यायिका (II-91, 93). नि० (2-2) uses अभ्यास as reduplication and अभ्यस्त as 'reduplicated'—while पा. uses अभ्यास for 'first' of the repeated forms and अभ्यस्त for 'both' of the repeated forms.

अवसान—

पा० defines it in (1-4-110). ऋ० प्रा० 1-15) and तै० प्रा० (14-15) use the term in the same sense, but do not define it, नि० (8-9) uses the word 'अवस्यन्ति' in the sense 'they end'.

अव्यय—

पा० (1-1-37-41) gives a definition of the term. It is an अन्वर्थसंज्ञा. Its etymological significance is shown in the lines—

"सदृशं त्रिषु लिङ्गेषु सर्वासु च विभक्तिषु।
वचनेषु च सर्वेषु यन्न व्येति तदव्ययम्।"

In all the cases of its occurrence, the term is used in its technical sense अथ० प्रा० (3-1-2; (3-2-7) does neither define nor enumerate it, but uses the term in the Pāṇinian sense. The term is not seen in तै. प्रा. and नि०. नि० (1-1) refers to निपातs, which are included in the list of अव्ययs by पा० (1-1-37).

आत्मनेपद (परस्मैपद)—

पा. defines it in (1-4-100; 1-4-99) अथर्व० प्रा० (3-4-7) gives another variant आत्मनेभाषा and परस्मैभाषा. These terms are अन्वर्थसंज्ञाs

आम्रेडित—

पा० defines it in (8-1-2) as the 'last' of the repeated forms (cf. अभ्यास) वा० प्रा० (1/146) uses the word for 'both' of the repeated forms. अथ० प्रा० (3-1-5) knows आम्रेडितसमास. In all the cases of its occurrence, पा० uses it in its technical sense.

इत्—

Being an अन्वर्थ term (एति यः सः, which disappears), it is an indicating letter and is peculiar to पा० system of grammar. It should be distinguished form 'इत्' (a short इकार, as in 4-1-65) and 'इत्' (a शब्दपरक word as in 5-3-4).

उदात्त—(See अनुदात्त).

उपधा—

पा० defines it in (1-1-65). नि० (2-1) and अथर्व० (2-1-15) use the term in the Pāṇinian sense, but do not define it चतुरध्यायिका (1/92) and वा० प्रा० (1-35) define उपधा in the terms of वर्णs, but पा० following his scheme of शिवसूत्रs, defines it in the terms of अल्.

उपपद—

पा० defines it in (3-1-92) and always uses it in its technical sense. The term does not occur in other works.

उपसर्ग—

This term is defined by पा० in (1-4-59) and is known to नि० (1-3; 5-5), but नि० does not mention निस् and दुस्, अथ० प्रा० (1-10-12) uses the term, but does not define it. तै० प्रा० (1-15) enumerates only 11 of the उपसर्गs. पा० definition is specific, as it restricts the scope of उपसर्ग to 'क्रियायोग'.

उपसर्जन—

See the introduction for its definitions.

करण—

पा० defines it in (1-4-42), but uses it in a non-technical sense ('an action') in the सूत्र (पा० 3/1/27). See महाभाष्य on (1-1-23). नि० (10-8) uses the word in its ordinary sense ('doing'). तै० प्रा० (2-34) refers to it as 'येन स्पर्शयति तत्करणम्, यथा जिह्वाग्रम्'. cf: महाभाष्य 'तेभ्यस्तत्तत्स्थानकरणनादानुप्रदानज्ञेभ्यो वैदिकाः शब्दा उपदिश्यन्ते, तदद्यत्वे न तथा (I-i-1-1).

कर्तृ—

पा० defines it in (I-4-54) नि० (5/21; 3-11) uses the word in the sense of 'doer, agent' (its ordinary sense).

कर्म—

It is defined in (पा० 1-4-49), but is used in the sense of 'क्रिया' in (1-3-11, 3-3-43). See 'महाभाष्य' on the सूत्र. In the derivation of कर्मप्रवचनीय (कर्म=क्रियां प्रोक्तवन्तो ये ते कर्मप्रवचनीयाः) in I-iv-83 and in नि० (2-28, 7-8 etc.) the sense of क्रिया (function) is clearly seen.

कृत्—

An औदाहरणिक term (कृ+क्विप=कृत्) is used in अथ० प्रा० (1-1-10) and नि० (1/14; 2/3).

कृत्य—

An औदाहरणिक term (कृ+क्यप्=कृत्य).

गति—

Defined in (पा० 1-4-60). But it is used in its non-technical sense in the sūtras (1-4-52; 3-1-23). नि० (1-7, 20) uses the word in its non-technical sense 'going'. अथ० प्रा० (1-1-11) uses, however, the term in its technical sense.

गुण—

Defined in पा० (1-1-2) is used in its non-technical sense in the सूत्र (2-2-1). नि० (3/13) uses it in non-technical sense.

गुरु—

Defined in (पा० 1-4-11). But the word is used as शब्दपरक in (6-3-11).

गोत्र—

Defined in (पा० 4-1-162). But it is used as शब्दपरक in (6-3-42; 82).

घ—

Defined in (पा० 1-1-22). It is used in its technical sense in (6-3-17). In (8-2-22), it is used as शब्दपरक. In (3-2-70), it is used as कृत्प्रत्ययशब्द-स्वरूपपरक, while in (4-2-29) it is तद्धितप्रत्ययशब्दस्वरूपपरक.

घि—

Defined in (पा० 1-4-7), is an औदाहरणिक term so far as इकारान्त stems are concerned, but when its sphere is extended to उकारान्त stems also, it is purely an artificial term. In all the places of its occurrence, the term is used in its technical sense.

घु—

Defined in (पा० 1-1-20) as a technical term, it is consistently used in its technical sense.

टि—

Defined in पा० (1-1-64) as a technical term, it is always used in its technical sense.

तद्धित—

Though not defined, it is used (on account of the अधिकारसूत्र, 4-1-76) for a nominal suffix. नि० (2-2, 3) and अर्थ० प्रा० (1-2-12) use the term in the technical sense.

तद्राज—

Defined in पा० (4-1-174), it is used for certain nominal suffixes. The सूत्र (2-4-62) illustrates the term.

द्वन्द्व—

Defined in (पा० 2-2-29) as a technical term; it is used in अथ० प्रा० (3-4-2) also in its technical sense. नि० (7-4) however, uses the word in the sense 'a pair'.

द्विगु—

Defined in पा० (2-1-23) as a technical term. The word is obviously an औदाहरणिक term. But the form 'द्विगु' being an example of the बहुव्रीहि compound cannot be, strictly speaking, an illustration of द्विगुसमास.

धातु—

Defined in पा० (1-3-1) is used in its technical sense in नि० (1-20; 2-1; 2-2) and अथ० प्रा० (1-1-11).

नदी—

Defined in पा० (1-4-3, this term is औदाहरणिक for ईकारान्त feminine stems and कृत्रिम for ऊकारान्त. The सूत्र (1-4-6) extends its scope to feminine stems ending in short इ and उ. In the सूत्र (4-4-111; 8-3-89; 5-4-110), the term is used as शब्दपरक and in (2-1-20) it is used for the words meaning 'river' or 'a river.'

निपात—

Defined in पा० (1-4-56) which is an अधिकारसूत्र, the term si mentioned in अथ० प्रा० (1-3-4/5), and नि० (1-1; 1-8; 4-17; 1-4).

निष्ठा—

Defined in पा० (1-1-26). It is neither an औदाहरणिक nor an अन्वर्थसंज्ञा, It is difficult to account for its length, if it is a purely कृत्रिमसंज्ञा.

पद—

See the introduction for the two types of पदसंज्ञा. In पा० (3-3-16), the word is a root. It is शब्दपरक in (3-2-23). अथ० प्रा० (1-1-18) uses it in the sense of a 'word.' तै० (18-8) uses पदे in the sense of पदपाठे, but in (16-17) uses the term in the sense of 'a word' also.

प्रगृह्य—

Defined in पा० (1-1-11) ff. तै० प्रा० has प्रग्रह्, which also means uncombinable final vowels. The same in वा० प्रा० (1-92/98). Being concerned with the relation of पदपाठ to संहितापाठ, the प्रातिशाख्य texts think of the word इति coming after it. नि० (2-26) does not appear to know its technical, sense.

प्रातिपदिक—

Defined in पा० (1-2-45/6) is not used by the प्राति० texts which use earlier terms denoting general grammatical functions, *e.g.* नाम (noun), पद (word), आमन्त्रित (Vocative).

बहुव्रीहि—

Defined in (पा० 2-2-23) is an औदाहरणिकसंज्ञा.

भ—

As a कृत्रिमसंज्ञा, it is defined in पा० (1-4-18). But in (5-2-138/9) the word is a suffix of तद्धित type.

युवन—

Defined in पा० (4-1-163), the term is used in its technical sense in the सूत्रs, (1-2-65; 4-1-90). But in (2-1-61; 6-4-133; 4-1-77), the word is used as शब्दपरक also.

लोप—

(लुप्, लुक्, श्लु.)

An अन्वर्थसंज्ञा. It is defined in पा० (1-1-60). अथर्व० प्रा० (1-1-20; 2-1-4; 3-4-7), नि० (6-22; 3-18), तैत्ति प्रा० (1-57) and वा० प्रा० (1-141) all know and use the term. It is only in वा० that a fine distinction is made for grammatical purpose between लोप and लुक्, श्लु, लुप् etc.

विभक्ति—

Defined in पा० (1-4-104) the term is used in नि० (2-1) also. The अथ० प्रा० (2-1-2) also knows it.

वृद्ध—

Defined in पा० (1-1-13), the word is used as शब्दपरक in (7-4-157). According to काशिका on (4-1-166), the term in synonymous with गोत्र (another technical term).

वृद्धि—

Defined in पा० (1-1-1), the word is used as शब्दपरक in (5-1-47). It is an अकृत्रिम term, meaning 'increment' (of the मात्रा).

षट्—

Defined in (पा० 1-1-24). The word is used in the popular sense 'six' in (6-1-6; 6/2/135). तै० प्रा० uses it in the popular sense in (1-9) and as शब्दपरक in (7-2). नि० does not know its technical sense.

सङ्ख्या—

Defined in पा० (1-1-23) the term is used in the sense of 'a numeral' in पा० (5-2-41; 5/2/47).

सम्प्रसारण—

Defined in (पा० 1-1-45) is an अकृत्रिमसंज्ञा and known already in the time of पा०. Therefore, a long term was admitted by पा० in his system.

सम्बुद्धि—

Defined in (पा० 2-3-49), as a Vocative singular, the term is used in its popular sense in पा० (1-2-33). cf: काशिका on (1-2-33). 'नैकवचनं सम्बुद्धिः। दूरात्सम्बोधयति येन वाक्येन तत्सम्बोधनं सम्बुद्धिः'।

संयोग—

Defined in पा० (1-1-7) in terms of हल्, but ऋ० प्रा० (1-37), वा० प्रा० (1-48) define it in terms of व्यञ्जनs. In पा० (5-1-38) it is used in a non-technical sense (संयोगः–सम्बन्धः प्राणिनां शुभाशुभसूचकः).

सर्वनामस्थान—

Defined in (1-1-42/3). Its length indicates that it was already in vogue in पा०'s times. As the forms in Nom. and Obj. plural (neuter) and in the first 5 case-endings are strong forms (full forms, सर्वनामन्s), the term is अकृत्रिम.

सवर्ण—

Defined in (पा० 1-1-9). वा० प्रा० (1-43) adds करणसादृश्य also for 'सवर्णत्व'. तै० प्रा० (14-22) uses the word in the sense of सरूप as distinguished from सवर्ग (cf: (सवर्णसवर्गीयपरकः).

संहिता—

Defined in पा० (1-4-109). ऋ० प्रा० (2-1/2) uses it in the sense of संहितापाठ अथ० प्रा० (1-1-2) does the same. वा० प्रा० (1-155) takes 'joining of the last with the initial' as संहित. पा० definition lays emphasis on continuous (unbroken) use of letters.

सार्वधातुक—

Defined in पा० (2-4-2). Of all प्रातिशाख्य texts, only अथ० प्रा० (2-4-2) uses it, but without defining it. The काशिका on (7-3-95) quotes another variant of the सूत्र, where the word is used in the feminine gender.

स्वरित—

पा० defines it as समाहार of उदात्त and अनुदात्त, with the first half

as उदात्त and the remaining अनुदात्त ऋ० प्रा० (3-3/6) refers to other opinions as to the proportions of उदात्त and अनुदात्त. The term is treated in तै० प्रा० (1-40), वा० प्रा० (1-110) and चतुरध्यायिका (1-16).

हेतु—

Defined in पा० (1-4-55), the term is used in the non-technical sense also, *e.;g.*, in (2-3-23, 5-3-26).

[*Published in 'Proceedings and Transactions of the Ninth all India Oriental Conference*; *Trivendrum*, 1937 *Pages.* 1191-1208]

6. PĀṆINI'S VOCABULARY—ITS BEARING ON HIS DATE

"घटेन कार्यं करिष्यन् कुम्भकारकुलं गत्वाह—'कुरु घटं कार्यमनेन करिष्यामीति'। न तद्वच्छब्दान् प्रयुयुक्षमाणो वैयाकरणकुलं गत्वाह—'कुरु शब्दान्, प्रयोक्ष्य' इति"।

In the above interesting passage from the Mahābhāṣya (1–i–1–1), Patañjali has referred to a fundamental principle of Philology. In short, it implies that language is not a creation of grammarians. The function of grammarian is to regularize, and not to create, language : (शब्दानुशासन is the term of the grammar and not शब्दशासन). Applying the same principle to the Grammar of Pāṇini, we may say without any fear of contradiction, that the language which is treated in Pāṇini's Aṣṭādhyāyī, must have been once a current language and not the creation of Pāṇini's imagination.[1]

Pāṇini is regarded as the foremost grammarian of Classical Sanskrit. His treatment of Vedic Sanskrit is cursory and not so through and full as that of Classical Sanskrit. This is quite obvious from the twelve-times repetition of the longreaching all—comprehensive sūtra 'बहुलं छन्दसि'. Hence, we may not regard Vedic Sanskrit as the basis of Pāṇini's Grammar; but it would not be unreasonable to regard the Classical Sanskrit literature as the basis of his Grammar, and consequently to expect the use, in the extant classical literature, of words formed in accordance with his Grammar. But going deep into the subject-matter, we find this expectation remaining unfulfilled.

In the Dhātupāṭha of Pāṇini system, which is generally ascribed to Pāṇini himself, there are enumerated about 2,000 roots. The words formed from these roots should be found used in the current Classical

1. See Wilson Philological lectures (chp. 1) by R. G. Bhandarkar.

Sanskrit literature. But we come across the forms of only about 850 roots in the extant Sanskrit. Whitney[1] says, "The roots which are authenticated by their occurence in the literary monuments of the language, earlier and later, number between eight and nine hundred. About half of these belong fully to the language throughout its whole history; some (about a hundred and fifty) are limited to the earlier or pre-classical period; some again (over a hundred and twenty) make their first appearance in the latter language."

In the same way, a good number of the primary and secondary derivatives are not seen used in the extant literature.[2]

But we are not justified in drawing a conclusion, from the non-appearance of such forms, that they were not current in the time of Pāṇini also. Discussing this very problem of non-use of some verbal forms in the current language, Patañjali forbids us to draw the above conclusion.[3] Thus it is clear that in the days of Kātyāyana and Patañjali, many forms arrived at in Pāṇini's Grammar were non-current yet Patañjali simply confessed the incompleteness of the extant literature and was not inclined to doubt the very existence of such forms.

Dr. R. G. Bhandarkar, therefore, is of opinion[4] that the basis of Pāṇini's Grammar is the language of pre-Mahābhārat period and, to a great extent, the Brāhmaṇas of the Vedic literature were written in that language. In such works, as Aitareya and Śatapaṭha Brāhmaṇ, we find

---

1. Whitney's 'Sanskrit Grammar (2nd edition) Page 35.

2. Here we are not taking notice of those artificial numerous forms which are arrived at by the over-critical and hair-splitting later commentators of Pāṇini's Grammar, e. g., 108 Saṃdhi forms in joining (सम्+कर्ता) and 527 declensional forms of the stem (गो+अञ्च).

3. See पातञ्जलमहाभाष्य (1-1-1-1) "महान्शब्दस्य प्रयोगविषयः। सप्त द्वीपा वसुमती, त्रयो लोकाः, चत्वारो वेदाः साङ्गाः सरहस्या बहुविधा भिन्ना · · · वाकोवाक्यमितिहासः पुराणं वैद्यकमित्येतावाञ्छब्दस्य प्रयोगविषयः। एतावन्तं शब्दस्य प्रयोगविषयमननुनिशम्य 'सन्त्यप्रयुक्ता' इति वचनं साहसमात्रमेव।

4. See Wilson Philological lectures by R. G. Bhandarkar (1 and last Chapter.)

abundance of Pāṇinian conjugational forms. If such conjugational forms had been used only in Vedic language, they must have been noted as such by Pāṇini, e.g. the form देवासः, in nominative plural form देव, is accounted for in the Vedic usage only, for the Classical Sanskrit, only देवाः form is justified. In short, we can safely assume that in contemporary literature of Pāṇini—which unfortunately is not completely available these days-these apparently rare forms were in use, and, therefore Pāṇini made rules to account for them.

There is no force in the argument that the very term 'संस्कृत' indicates that the Sanskrit language (or as a matter of fact, Pāṇini's language) was refined, adorned (सम्+कृ+त) one, and that it could not have been the language of the people for which the word is प्राकृत (ordinary, popular). Pāṇini does not use the word 'संस्कृत' for his contemporaneous language, but the word 'भाषा' (भाष्यते या सा—spoken) is used by him and it is distinguished from छन्दसि or मन्त्रे (Vedic). The word संस्कृत on the otherhand, he uses in the sense of 'cooked' 'prepared' (food). Besides this, there is another consideration, which leads us to suppose that Pāṇini was dealing with a current and spoken language. In referring to the view of प्राचाम् (Easterners) and उदीचाम् (Northerners) in a number of sūtras he takes notice of provincial and dialectical varieties of the language as spoken in his times.

He makes rules for lengthening (प्लुतीकरण) of the vowels in a sentence, when used for calling from a distance, "the sūtra प्रत्यभिवादेऽशूद्रे (VIII–2–83) shows that even śudras spoke in Sanskrit and answered in Sanskrit."[1] All this should conclusively show that Sanskrit (Classical) as handled by Pāṇini, was then a spoken language. Consequently, it would be quite reasonable to suppose that Pāṇini wrote his Grammar to account fot the forms, which were imaginary and created by him.

Thus, having accepted the view that Pāṇini handled a spoken language, we are led to presume the existence of a vast Classical Sanskrit literature, contemporaneous with Pāṇini, but now non-existent. This

---

1. See C. V. Vaidya, History of Sanskrit literature (Section III, Page 124).

presumption brings us face to face with the long-drawn controversy about the date of Pāṇini. As is usual with other problems of Sanskrit chronology, the date of Pāṇini also has been shifted back, again and again to earlier pre-Christian centuries. Max Muller and Bohtlingk regarded Pāṇini to have flourished not earlier than 350 B. C. Macdonell in his 'History of Sanskrit literature', (P. 431) fixes the date of Pāṇini about 300 B. C. Keith, in his work on the Sanskrit literature (P. 426) puts him in 350 B. C. Later on, Macdonell in 'India's Past' (P. 138) regards it a good working theory to assign Pāṇini to 450 B. C., while Goldstücker and almost all Indian Indologists are definitely of the opinion that Pāṇini belongs to the pre-Buddhist period. As shown above, a number of conjugational forms allowed by Pāṇini had become non-current in the time of Kātyāyana and Patañjali. And it is obvious that there has been practically not much change in the Sanskrit-vocabulary since the time of Kātyāyana and Patañjali. From this fact, it can be easily imagined what a great interval must have intervened between the age of Pāṇini and that of Patañjali, It is true that a spoken language changes more rapidly than a literary one, still taking into consideration the very slow process of change which the Vedic Sanskrit underwent from the period of Ṛgveda to the begining of the classical period, it would not be very far from truth to say that an interval of 3 or 4 centuries between Pāṇini and Patañjali is not sufficient to account for change in the vocabulary. If Pāṇini's language belongs, as indicated above, to the pre-Mahābhārata period, we will have to shift back the date of Pāṇini to a period earlier than the 9th eentury B. C. as accepted by C. V. Vaidya[1].

In support of this view, we propose to show below, by giving a list of obscure words occuring in Pāṇini's Aṣṭādhyāyī—the words used in ordinary conversation at that time, but now quite unintelligible to us on account of the great antiquity of Pāṇini's language.

We can classify the words of Aṣṭādhyāyī into two types, (i) technical terms of grammar, and (ii) popular words. A critical study of technical terms of Pāṇini's grammar is of great use for showing its history and development. It will shed much light as to which grammatical terms are pre-

---

1. See his 'History of Indian literature (Section III P. 159).

Pāṇinian, which are Pāṇini's own and which have undergone change in connotation since Pāṇini's time. But, here, we are not concerned with technical terms. The list given below will illustrate only such popular (लोकप्रयुक्त) words of his rich vocabulary, as have either undergone change in meaning or, being not used in the later Sanskrit, have become obsolete.

We have purposely avoided the inclusion of the words enumerated in Gaṇapaṭha, for, according to the accepted opinion of scholars, the Gaṇapaṭha of Pāṇini has not remained uncontaminated. There are clearly many words added to the list later on. Hence, only such popular words, as are directly mentioned in Pāṇini's sūtras, are noticed here.

The vocabulary of Aṣṭādhyāyī is, indeed, very rich and vast. Herein we have got a variety of words of contemporary speech. Almost all conceivable topics of the world are represented there. Technical words of sacrificial science and religious literature, literary and scientific words, words indicating various relations and things of domestic use, botanical words indicating trees, creepers, flowers and medicines, words of geographical and historical importance, such as rivers, villages, countries, royal dynasties, races, castes and tribes etc.—in short, words of almost all subjects figure in Pāṇini's vast vocabulary.

[N.B.—In C. V. Vaidya's History of Indian literature, there is an interesting note on the words of geographical and historical importance and literature mentioned in Pāṇini (Section III P. 134-145). These words, along with many other words of proper names of persons (such as छगल, चिहण, तिक etc.) have been deliberately *OMITTED* in the list.]

List of some obscure words of popular type in Pāṇini's Aṣṭādhyāyī.

WORDS	*SŪTRAS*	*MEANING*
ऐकागारिक	V—i–113	A thief
उल्लाघ	VIII–2–55	Able, recently recovered from sickness.
उपसंवाद	III–4–8	To stake
आसन्दी	VIII–2–12	A seat
इन्द्रिय	V–2–93	Pertaining to इन्द्र

उपज्ञा	II–4–81	To teach or propound for the first time.
अवर	V–4–57	Not less than.
अणक	II–i–54	Insignificant or small.
अतिसर्ग	III–3–163	To allow one to do what one likes.
अत्याधान	III–3–80	A wooden support on which other wooden pieces are cut.
आगवीन	V–2–14	A labourer who works in return for a cow given temporarily.
अधीष्ट	III–1–166	To employ with honour.
अनिरवसित	II–4–10	Not an outcaste; a शूद्र allowed to use utensils of higher castes.
अन्तर्वत्नी	IV–1–32	Pregnant.
अन्वाजेकरण	1–4–73	To strengthen.
अपमित्य	IV–4–21	Being in debt.
अपस्कर	VI–1–149	Part of a chariot.
उपसमाधान	III–3–41	To collect.
अभ्रेष	III–3–3	Non-deviation, propriety.
अमत्र	IV–2–14	A vessel.
अम्नस्	VIII–2–70	Unawares.
अयानय	V–2–9	Particular movements of the pawns on a chess-board.
अर्म	VI–2–90	A ruined Village.
अश्लीलदृढरूपा	VI–2–42	Ugly.
आप्रपद	V–2–8	Reaching upto foot.
उद्घ	III–3–86	Praiseworthy.
उपयमन	I–2–16	To marry.
उदश्वित्	IV–2–19	Butter-milk.
कुल्माष	V–2–83	Eatables.
कुलत्थ	IV–4–4	A Vegetable
क्षेत्रिय	V–2–92	An incurable disease or adulterer.
उदय	VIII–4–67	Following (letter).

उपोत्तम	VI–1–178	Last but one (letter).
शलालु	IV–4–54	A fragrant substance.
स्थालीविलीय	V–1–70	Rice fit for bailing.
प्रलम्भन	1–3–69	To make false statements to deceive.
कुलिज	V–1–55	A kind of measure.
मस्कर	VI–1–150	Pipe.
प्रत्यवसान	1–4–52	To eat.
पात्रेसमित	11–1–48	One who eats, but does not work.
निष्प्रवाणि:	V–4–160	A blanket recently made.
पोटा	11–1–65	With both male and female signs.
समांसमीना	V–2–12	One having delivery every year.
कामप्रवेदन	III–3–153	To express one's desire.
अद्यश्वीना	V–2–13	Delivering today or tomorrow.
सामि	V–4–5	Half.
कर्णेहत्य	1–4–66	To the full satisfaction.
विशिष्ट	11–4–7	Different.
विचाल	V–3–43	To unify or to divide one in many.
प्रतियत्न	1–3–32	To adopt quality of others.
मगाल	VI–2–137	Skull.
परुत्	V–3–22	Last year.

[*Published in Woolner Commemoration Volume* (1940), *Pages* 46-50]

7. PĀṆINI'S VOCABULARY AND HIS DATE[1]

Dr. A. B. Keith, in his contribution to the *Bhārata-kaumudī*[2], discusses my paper on 'Pāṇini's Vocabulary—its bearing on his date,' which was published in the Woolner Commemoration Volume (pp. 46-50), and shows his disagreement with the view put forth therein. It is a matter of great sorrow that Dr. Keith did not live long to see the publication of his article referred to above. As my previous article was written to commemorate the sacred memory of Dr. A. C. Woolner, famous Indologist of the Punjab, it is only proper that this reply also to the criticism of that article should appear in a Collection of Papers intended for honouring another famous Indologist of the same region, Dr. Siddheshvara Varma.

In my article, a consideration of linguistic development was put forward in support of the view that P. flourished in pre-Buddhistic age. Attention of scholars was drawn to the rich and vast vocabulary of P., wherein, a good variety of words of contemporary language dealing with almost all conceivable topics of the world, is met with. Technical words of sacrificial science and religious literature; literary and scientific words; words indicating various relations and things of domestic use; botanical words indicating trees, creepers, flowers and medicines, words of geographical and historical importance, such as rivers, villages, countries, royal dynasties, races, castes, tribes etc., and words indicating different professions—in short, words of almost all subjects figure in P.'s vocabulary. It is but natural, therefore, to expect that these words must have been in use in P.'s contemporary language, for, P. wrote his grammar, not for

1. The abbreviations used here are : K.=Kātyāyana. P.=Pāṇini, Pat.=Patañjali.

2. The *Rādhā-kumuda Mookerjee Comm.* Vol. I.345.

its own sake, but for regularising the then prevailing language. Pat.'s date, more or less definitely fixed, we are fortunately in a position to start back from a fixed date (150 B.C.) to that of P., and arrive at tentative conclusions by comparing the contemporary languages of the three great grammarians—P., K. and Pat. The *Mahābhāṣya* of Pat. is a comprehensive commentary on K.'s *Vārtikas*. In many places Pat., having no certain knowledge of K'. s intended meaning, interprets them in more than one way. This fact, taken together with the consideration of K.'s probable authorship of the *Vājasaneya-Prātiśākhya*, will necessitate a longer interval between K. and Pat. than fifty years as Keith thinks.[1] According to Belvelkar,[2] the date of K. should, approximately, be not later than 350 B.C. Thus, a minimum interval of 200 years between K. and Pat. appears to be a reasonable hypothesis. We know that the difference in time between the periods of P. and K. is much greater than that between K. and Pat. On K.'s own evidence,[3] we know that many conjugational forms, sanctioned by P. had become non-current in his days. As established studiously by Gold-stūcker,[4] many words assumed meanings in K.'s time, which they did not possess in the days of P.; and many grammatical forms, which were current in the days of P., had become obsolete, antiquated or even incorrect. So a long interval between K. and P. can be easily imagined. It is true that a spoken language changes more rapidly than a literary language, still taking into consideration the very slow process of change which the Vedic Sanskrit underwent from the time of the *Ṛgveda* to the beginning of the classical Sanskrit, an interval of 200 years (as supposed by Keith) is not sufficient. To explain satisfactorily such a marked change in linguistic phenomenon, we have to assume a fairly long period of interval between K. and P. According to Bhandarkar,[5] the basis of P.'s language is the language of the pre-*Mahābhārata* period; and to a

---

1. *Bhārata-Kaumudī, op. cit.* p., 345.
2. *Systems of Sanskrit Grammar*, p. 29.
3. *Mahābhāṣya*, 1.1.1.
4. *Pāṇnini and his Place* etc., p. 94.
5. *Wilson Philological Lectures*, ch. I.

great extent, the Brāhmaṇas were written in that language. So, if we believe, as we must, that P. in his grammar treated the language of his times, his age should not be later than the 8th century B. C. To corroborate this view of an early date for P., a list[1] of popular words occurring in the *Aṣṭādhyāyī* was given in the article under reference.

Keith rejects the above conclusion, and regards *circa* 350 B. C. as a probable date for P. He thinks that the obscure words given in the list might have been used in about 350 B. C. and yet have evaded occurring in contemporary literature. Here lies the difference in the viewpoints of approach to the problem. the words did not occur in the contemporary literature or speech, how they came to be treated in P.'s grammar ? Instead of giving the natural answer that they were used in the then current literature which, on account of its great antiquity, has not come down to us in entirity, he gives an evasive reply that the words evaded occurring in the same. The reluctance of Western Orientalists to accept an early date for Sanskrit works is the real reason behind such evasive replies. Keith says 'It is possible to place the date further back, but it cannot be said to be at all necessary.' This remark clearly betrays the feeling of reluctance referred to above.

The use of the word *Yavana* in P.IV.1.49 should give no trouble. A close study of P.IV.1.49 and IV.1.175 and the vārtika thereon clearly shows that while P. knew the Yavana people, K. knew their script and also their rulers. We know that there was a colony of Greeks (Ionions)

---

1. We, purposely, avoided the inclusion of the technical terms and of the words enumerated in the Gaṇapāṭha of P., for, the Gaṇapāṭha has not remained uncontaminated. There are many words added in the list in post-Pāṇinian times. So, only such words, as are directly mentioned in the sūtras, were listed there. Keith says 'Some of the references are inaccurate and the meanings assigned to them are occasionally doubtful.' While we are sorry for slight inaccuracies in the printing of 3 numerical figures, we remain unconvinced about the latter part of the remark. The meanings assigned are those as given in the comm. (Kāśikā). Unless shown to be wrong, there is no reason to doubt these meanings.

settled long before in Afghanistan. Being cut off from their mainland, they were not as advanced people as those who came to the frontiers of India in later times (325 B.C.). P. knew the former only. Hence he could have no knowledge of the Greek script and the Greek rulers that came to be known in the days of K. Thus, the word *Yavanānī*, sanctioned by P. for 'a Yavana woman', is in favour of an early date for P. rather than a late one, as Keith thinks.

Incidentally, we may point here other reasons[1] for locating P. in an early age. To P. the word *Āraṇyaka* meant a forest man (cf. P.IV.2. 129), but K. 's vārtika extends its meaning to 'a book of study' (written in a forest) and 'a forest vihāra'. This clearly indicates that P. flourished in the pre-Buddhistic period before the Āraṇyaka texts and monks cells came into vogue, and K. in the post-Buddhistic period. The mention of *Parśus* (Persians) as mercenary soldiers (P.V.3.117) refers to a period before they founded their Empire in 550 B.C. The word *Śaka,* in the sense of 'a śaka ruler', is known to K. and not to P. (cf. P. IV, 1, 175 and the vārtika thereon). We infer, therefore, that P. flourished before Deioces established the Shaka kingdom about 700 B.C. A similar evidence is given by the addition of the word *Vṛjigārhapata* by K. in P. VI.2.42. The Vṛjis, therefore, came to be admitted to Vedic religion, and began having *Gārhapatya* fire after P., but before K. It is well-known that the Vṛjis figure in Buddhistic history.

A highly significant proof for the pre-Buddhistic period of P. is the use of the word *Bhāṣā* by him for the current language of his period. We know that this *Bhāṣā* of P. is the basis of his grammar, and represents a stage preceding the rise of Prākṛtas. This Sanskrit was the current language of the people in P.'s times. But, in the days of Buddha, Pālī (a form of Prākṛita) was in currency, as he used it as a language for his preaching. The interval of time between Buddha and P. must be sufficiently long to account for the changes which took place in Sanskrit and softened and modified it to the Prākṛita form. If in spite of such

---

1. For details see the *History of Indian Literature* by C. V. Vaidya, Vol. I. Section III.

clear indications[1] about the pre-Buddhistic date for P. Western scholars cling to the post-Buddhistic date, the reason lies not in the lack of cogent evidence, but in their reluctance to accept an early date for Sanskrit works. There can be no argument to convince one who believes that P.'s *Bhāṣā* was not a current language, and that his grammar deals with an artificial language mostly confined to the Brahmanical classes.[2]

[*Published in Siddha Bharati or the Rosary of Indology*; (1950) *Part. II*, *Pages* 144-47]

1. These indications, taken severally, may not appear to have much force; but viewed collectively they provide sufficient data. The application of the argument of silence should not be objected to in view of the vast panorama of linguistic facts presented by P.

2. By way of explanation and to remove an apparent contradiction, it is necessary to add that we regard that P.'s *Bhāṣā* was the language of the people, and he dealt with the same in his grammar. But, in Buddha's time, this language had changed, and its place was taken by a form of Prākṛita. P.'s *Bhāṣā*, however, continued to be the language of the learned, and whatever changes crept therein were accounted for by K. See my paper on 'Development of Sanskrit Grammar in the Vikrama Era', *Nāgarī Pracāriṇī Patrikā*, Vol. 49, pp. 301-320 (1944).

8. PĀṆINI AND THE ṚK-PRĀTIŚĀKHYA

The scholastic discussion[1] between Dr. THIEME and Dr. GHOSH on the relation between Pāṇini and the *Ṛk-Prātiśākhya* has now reached a stage when it would be desirable to examine it and see if the conclusions reached by GHOSH are unavoidable and the relevant facts cannot be explained otherwise. It is for THIEME to controvert comprehensively the charges and statements of GHOSH, for GHOSH "has no doubt that THIEME will again return to the fray and try to defend his position" (p. 399); what I am particularly concerned with here is to weigh and analyse in detail GHOSH's "rational and intelligible interpretation" of Pāṇini's *Pragṛhya-Sūtras* by examining the alleged anomalies inherent in them. Let it be pointed out at first that though in his second article,[2] GHOSH is 'really grieved' to see that he has been accused of condemning Pāṇini's Grammar and protests that 'nothing was further from his mind than to condemn Pāṇini' (p. 388) the whole tenor of his first article[3] indicated nothing but the 'usual' condemnation of the ancient Indian Grammarians. I do not know if such statements as "Pāṇ. (1-1-6) has never been understood even by the ancient Indian commentators" (p. 665) "it would

---

1. See Batakrishna GHOSH : *Indian Historical Quarterly*, Vol. X, pp. 665-670; Paul THIEME : Vol. XIII, pp. 329-42; K. CHAṬṬOPĀDHYĀYA : *ibid.*, pp. 343-49; A. Berridale KEITH : *Indian Culture*, Vol. II, pp. 742-44; Batakrishna GHOSH : *ibid.*, Vol. IV, pp. 387-99.

Unless stated otherwise, references to GHOSH are from his second article in *Indian Culture*, Vol. IV, pp. 387-99.

2. Published in *Ind. Cult.* Vol. IV. pp. 387-99.

3. Published in *IHQ*, Vol. X, pp. 665-70.

reflect no glory on the author of these sūtras" (p. 668), "it is very unlikely that Pāṇini had personal knowledge of the *Padapāṭha*" (p. 669), "his amazing mistakes, both of omission and commission" (p. 669), "Pāṇini has not only copied the Ṛ.P., but he has copied it mechanically, perhaps without even understanding what he was copying (p. 670)," imply anything else. Another point worth noting at the outset is that GHOSH makes explicit statements in his second article to the effect that his chief purpose was not to prove Pāṇini's dependence on the Ṛ.P., (p. 399) and that it was not his intention to use the *Pragṛhya-Sūtras* as an instrument with which to prove P.s posteriority to the Ṛ.P., (p. 390); but in his first article, he begins the treatment of the subject with particular reference to the specific problem of the relation between Pāṇini and Ṛ.P. and ends with that notorious sentence quoted above. "He has copied the Ṛ.P. mechanically and perhaps without even understanding."[1] Thus it is clear that the controversy has resulted in shifting the ground of discussion from the relation between Pāṇini and Ṛ.P. to the interpretation of the *Pragṛhya-Sūtras* and in mitigating, to a certain extent, the sting of attack made by GHOSH against Pāṇini in his first article.

Before I actually begin the examination in detail of the facts brought forward by GHOSH, it would be advisable to put forth in a concise form his main contentions on the subject. GHOSH concludes (p. 388) that 'Pāṇini's *Pragṛhya-Sūtras* prove beyond doubt that he had actually borrowed these sūtras from the Ṛ.P. and that he has borrowed the first part of the sūtra (8-4-67) from the Ṛ.P. (III-9). I shall take up the latter conclusion first and examine one by one the chain of arguments, which according to GHOSH leads to it.

1. "Pāṇini (8-4-67)--'*Nodāttasvaritodayam*' shows the unmistakable rhythm of a verse foot." (GHOSH). He 'particularly stresses' this point and thinks that the burden of his 'whole argument hinges on the metrical nature' of the sūtra. (p. 388).

A serious student of the *Aṣṭādhyāyī* knows very well that this so-called unmistakable metrical rhythm can be "traced" in many other sūtras of P.

---

1. *IHQ*, Vol. X, p. 670.

The very first two sūtras viz. "*Vṛdhirādaijadeṅguṇaḥ*" may be said to form the 2nd Pāda of an Anuṣṭubh metre. One may suspect the first foot of the Anuṣṭubh metre in P. (1-2-46-*Kṛttaddhitasamāsāśca*) and the second foot in P. (1-1-45-*Igyaṇaḥ samprasāraṇam*; 1-4-100-*Taṅānāvātmanepadam*) and so on. As these instances and many others similar to them cannot be traced to the Ṛ.P., it cannot be said that the metrical rhythm of P. (8-4-67) is a *sure* proof of its having been borrowed from the Ṛ.P. The conclusion of GHOSH appears still more implausible when we remember that this 'metrical' line is not the monopoly of the Ṛ.P. only, but occurs in the *Vāj. Prātiśākhya* also.[1] Thus the emphasis and 'stress' on the rhythm of the sūtra is a too insufficient evidence to prove its dependence on the Ṛ.P.

(2) "The Verse-foot, '*Nodāttasvaritodayam*', second in the hemistich, occurs more than once in the Ṛ.P." (GHOSH p. 388). We are glad to see that GHOSH is more accurate in his second article than in the first one, where he made a sweeping remark[2] that 'this Pāda is repeatedly met in the Ṛ.P." But this subtle change in the wording does not improve the matter, for 'repeatedly' or 'more than once' *amounts* to only "twice" in the Ṛ.P. (III-9; III-12). Of these, the second reference (Ṛ.P. III-12),[3] being materially *only a re-statement* of Ṛ.P. III-9, cannot be construed to amount to an independent occurrence. Thus practically the solitary use of the phrase loses much of its force of being a conclusive evidence.

(3) "Pāṇini nowhere else uses the term *Udaya* in the sense of *para*," and "in the Ṛ.P. the term *udaya is regularly used in this sense*' (GHOSH p. 38).

Let us consider the latter statement first. The mere employment of the term *udaya* is not a sure argument in deciding chronological sequence, for other Prātiśākhyas also use this term.[4] And even in the Ṛ.P., it is not "regularly" used; for we have many instances (e.g. I-14; II-10 and many

---

1. IV-143, (published by the Madras University).

2. *IHQ*, Vol. X, p. 670.

3. References are from P. SHASTRI's edition published in Calcutta Sanskrit series.

4. See *IHQ*, Vol. XIII, p. 341.

others) where the term *para* is used. Not only that, but in some places (e.g. IV-6; IV-9) we come across both the terms *udaya* and *para* used indiscriminately in an identical sense in the same stanza. In fact, there is much truth in the statement made by GHOHS in his first article that "Both Pāṇini and the Prātiśākhyas have largely drawn upon a common grammatical tradition, so that even the most striking similarity between the two texts cannot prove the indebtedness of one to the other."[1] As regards the use of this term by Pāṇini, it is true that this term is nowhere else used by him in the sense of *para*. It may also be added that in 1-2-40 he uses the phrase '*udāttasvarita-para*' instead of '*Udātta-svaritodaya*'; and this fact should make us think seriously whether the word *Udaya* in '*Udāttasvaritodaya*' in P. VIII-4-67 had been used deliberately with some significance or is merely a 'mechanical copy' from the Ṛ. P. That this term is used not only in the Ṛ. P. but also in other Prātiśākhyas has been shown above. This fact coupled with the consideration that even the Ṛ. P. uses this term indiscriminately along with its another synonym '*para*' and does not define it,[2] leads to the conclusion that it was a technical term of earlier grammarians and that both Pāṇini and Ṛ. P. have adopted it from them. In accordance with the dictum '*Vyākhyānato Viśeṣapratipattiḥ nahi sandehāt alakṣaṇam*', it is for commentators to account for the phrase '*Nodāttasvaritodayam*' in a way more reasonable and convincing than that of 'Pāṇini's inadvertence' and 'mechanical copying' as supposed by GHOSH. And from this point of view the explanation of *Kāśikā* for Pāṇini's use of the word '*udaya*' as '*Maṅgalārtha*' is more "admirably consistent."[3]

But this is not the main and only objection to the theory propounded

---

1. *IHQ*, Vol. X, p. 665.

2. CHATTOPĀDHYĀYA : *IHQ*, Vol. XIII, p. 348 : "As Śaunaka has not defined the term in his Prātiśākhya, he too may have taken it from his own predecessors," and "It is interesting to note that Pāṇini has defined the term *Apṛkta*, whereas Śaunak has not, though he has used it in the same sense. One may conclude from this with greater justification than Dr. GHOSH that Śaunaka was here dependent on Pāṇini."

3. See THIEME : *IHQ*, Vol. XIII, p. 342.

by GHOSH, viz. "that Pāṇini borrowed the first part of the sūtra (8-4-67) from the Ṛ. P. (III-9)," "which is practically identical in meaning with it." The similarity between P. (8-4-67) and the Ṛ. P. (III-9) in meaning and, to an extent, in form is only in the first part of the P. sūtra. There is in the Ṛ.P. no counterpart of the second portion of the P. Sūtra, viz. "*a-Gārgya Kāśyapa-Gālavānām.*" The addition of this second part as a qualifying clause reveals at once the comprehensive nature of the sūtra by referring to the opinion of Gārgya, Kāśyapa and Gālava. Pāṇini is dealing here with the problem in a general way and his treatment can, with no stretch of imagination, be regarded as borrowed from Ṛ.P. GHOSH, too, is not unmindful of the implications of the qualifying clause, for the confesses (p. 389) that 'there is a real difficulty' as regards the qualifying clause. And it was for this reason (the non-identity of the qualifying clauses) that he particularly "stresses" and regards the metrical form of the first half of the sūtra as the *deciding* factor (p. 389). As I have already shown above, undue emphasis on the evidence of the rhythmical nature of the P. sūtras leads nowhere and no capital should be made out of such an evidence.

(4) GHOSH apparently seems to see in the Ṛ.P. something corresponding to Pāṇini's qualifying clause, for he refers to "qualifying clauses on each side" and even has a lurking suspicion that they might be identical in meaning, though he is forced to confess "that it is impossible to prove" (p. 389). And it was due to the impossibility in reconciling the qualifying clauses on each side that he brings in with emphasis the argument of 'rhythm' in the P. Sūtra. But I must confess I fail to see anything in the Ṛ.P. which might be regarded as a qualifying clause to '*Na cet udāttasvaritodayam*' (Ṛ.P. III-9). On the other hand, Uvvaṭa's comment on the Ṛ.P. (III-12).[1] referring to the opinion of 'all the authorities', clearly shows the absence of any qualifying or conditioning clause in Ṛ.P. (III-9). Thus it is clear that the qualifying clause in Pāṇ. (8-4-67) *a-Gārgya-Kāśyapa-Gālavānām* has not even the remotest correspondence in the Ṛ.P. and the

---

1. "Sarve eva tu ācāryāḥ udāttodayam udattaparaṁ ṣvaritodayaṃ svaritapa raṁ ca akṣaram......"

pious wish entertained by GHOSH to see 'the qualifying clauses on each side' reconciled has no semblance of reality.

(5) "The very grammatical structure of the word *udāttasvaritodayam* is rather anomalous....Should it not have been formally *udāttasvaritodayaḥ* or *udāttasvaritodayau*," (GHOSH p. 389). It is, indeed, not possible to understand what GHOSH means by his proposed second reading of the phrase, *Udāttasvaritodayau* (Nom. Dual). Apparently he has misunderstood the paraphrase of the compound by Bhaṭṭojīdīkṣita, '*udāttaparaḥ svaritaparaśca anudāttaḥ*' (quoted by him). The above paraphrase practically amounts to '*udāttasvaritau udayau (parau) yasmāt saḥ anudāttaḥ*' and Bhaṭṭojīdīkṣita following the well-known grammatical rule, '*Dvandvānte śrūyamāṇam padam pratyekam abhisambadhyate*' is quite justified in paraphrasing the compound as above. But GHOSH, not understanding the rationale in the above paraphrase, suggests a form which has no meaning at all in the context, for the compound being of the *Bahuvrīhi* type, is an adjective (*Viśesyanighna*) and there is no substantive here in the dual number to be qualified by it. So the compound should never have been '*udāttasvaritodayau.*' As regards the first suggestion, *udāttasvaritodayaḥ*, it is true that it would have been a bit happier reading, for then it should have, very well, qualified the nom. substantive, *anudāttaḥ*. But we should remember that there is no such word in this or the preceding P. sūtra (8-4-66) and it is only by *Vibhaktivipariṇāma* (*anudāttaḥ* for *anudāttasya*) that the required word, *anudāttaḥ* could have been supplied here. Or by *Vibhaktivipariṇāma* one may construe *udāttasvaritodyam* as a genitive singular qualifying *anudāttasya.* Another plausible solution would be to take the compound as *Kriyā-viśeṣaṇa Bahuvrīhi.* The meaning of the sūtra then, taken in conjunction with the preceding sūtra would be "*udāttasvaritaparaṃ yathā syāt tathā udāttātparasya anudāttasya sthāne svaritaḥ na bhavati.*" This interpretation is no doubt "kliṣṭa" but not off the point. But one fails to see any relevancy at all in the other "kliṣṭa' (?) interpretation (by GHOSH) as a *dvandva* of the type *Pāṇipādam* (p. 389). To take '*udāttasvaritodayam*' as a *dvandva* compound of *Pāṇipādam* type is as ludicrously absurd as to suggest a reading with dual number, *udāttasvaritodayau.*

The words, *udātta*, *anudātta* and *svarita*, being originally qualifying

words, are used in the neuter gender also. In P. 6-1-158; 8-1-18; 8-1-3; 8-1-67; 8-2-100 the word *anudātta* is used in the neuter gender; in P. 1-2-32, the word *udātta* is in the neuter gender; in P. 8-2-103, the word *svarita* is in the neuter gender. Hence the use in the neuter gender of a compound qualifying *anudāttam* (*akṣaram*) need not make the form anomalous, and 'drive' the interpreters 'to extremities.' Even if one agrees with GHOSH for a moment that the form should have been '*udāttasvaritodayaḥ*', recourse to the procedure '*Vibhakti-vipariṇāma*' is indispensable, for, as shown above, the substantive qualified is *anudāttasya* (coming from the preceding *sūtra*) and not *anudāttaḥ*. Thus it is clear that......*udayaḥ* or......*udayam* reading make no material difference and the first suggestion of GHOSH does not improve the situation.

Now coming to the problem of the *pragrahya sūtra* (1-1-16), it is proper to understand first the difference between the traditional interpretation and that offered by GHOSH. The author of the *Kāśikā* explains it as follows : "The *O* of Vocative is pragṛhya according to Śākalya, when a non-vedic *iti* follows." GHOSH translates it as follows : "The *O* of Vocative is *pragrahya* when Śākalya's non-vedic *iti* follows." "A comparison of the two above interpretations will show that the practical difference between the two interpretations is that while according to GHOSH, this sūtra will apply only in the Ṛ.P. Padapāṭha, the traditional interpretation will apply the sūtra in the Padapāṭha, as well as in other non-vedic forms. GHOSH says that his interpretation is a 'serious departure from the traditional one'; but the net result of this 'departure' is that the scope of sūtra has been narrowed down to the Padapāṭha only. It cannot be assumed even for a second that it was GHOSH who for the first time interpreted the sūtra with reference to Śākalya's Padapāṭha as implied by such assertions of GHOSH as "after many years of thought and study I arrived at the unhappy conclusions" (p. 390) and "the word *anārṣa* has to be interpreted in the way I suggested in my first article" (p. 392). In fact, commentators have always understood the word *anārṣa* in a sense *including* Padapāṭha (*anārṣa=anṛṣidṛṣṭa-a-Vaidika*). This is clear from some of the examples given by them of the sūtra, '*Vāyo iti*'; '*viṣṇo iti*;' cf. : '*iti śabdaḥ padakāraprakṣiptatvāt avaidikaḥ*' (*Bālamanoramā* on P. 6-1-129) : '*upasthitaṃ nāma anārṣa itikaraṇaḥ samudāyādavacchidya*

padaṃ yena svarūpeṇa avasthāpyate' (*Kāśikā* on P. 6-1-129). The traditional interpretation extends the scope of the sūtra to all non-vedic forms (including ofcourse Śākalya's Padapāṭha) and seems to imply that Pāṇini took into consideration other Padapāṭhas, which did not follow the usage of *Śākalya.* This conjecture is borne out by the fact that the Padapāṭha of *Sāmaveda* does not observe *pragṛhyatva* in such cases and that of the *Taittirīyasaṃhitā* only under certain specific circumstances.[1] That being so, there is no reason why one should narrow down the scope of the sūtra. But this is actually done by GHOSH *merely to show* that Pāṇini "had been here borrowing from the Prātiśākhya and borrowing unintelligently." The assumption that Pāṇini had no knowledge of Padapāṭhas and that 'Padapāṭha is no language at all' has led GHOSH to make a rather uncharitable statement that "Pāṇini had absolutely no business to mention a phenomenon peculiar to an artificial text like the Padapāṭha." It is really a surprise that GHOSH still sticks to this opinion despite the fact that CHAṬṬOPĀDHYĀYA has conclusively proved the contrary.[2] GHOSH's anxiety to equate P. 1-1-16 with Ṛ.P. (I-28a) has also led him to overlook the 'real and formal' difference between them. The Ṛ.P. makes no mention at all of the condition laid down by Pāṇini, 'when followed by a non-vedic iti.' Not that he does not know this difference, (for he says (p. 392) 'Have I not myself emphasized this formal difference in my first article ?'). but in his enthusiasm to make Pāṇini an 'unintelligent borrower,' he regards that a "real formal difference" (according to CHAṬṬOPĀDHYĀYA[3] and 'emphasized by GHOSH in the first article') is the same as 'merely formal' (p. 392). The simple fact is that Pāṇini (1-1-16) in referring to Śākalya's opinion desires to deal with Sākalya's Padapāṭha (for the particular grammatical peculiarity is found in his Padapāṭha) and other non-vedic texts and we need not go for its source to the Ṛ.P. which, though recording the teachings of Śākalya and also of his followers,[4] is ascribed to Śaunaka and not to Śākalya.

---

1. See CHAṬṬOPĀADHYĀYA : *IHQ*, Vol. XIII, p. 346.
2. See CHAṬṬOPĀDHYĀYA : *IHQ*, Vol. XIII, p. 344.
3. *Ibid.* p. 346. 4. *Ibid.* p. 344.

But it would be doing injustice to GHOSH if we do not take into consideration 'the difficulties' in his way of accepting the traditional interpretation of the *pragṛhya sūtras* which compel him to seek a "rational interpretation" and for pointing which (the difficulties and anomalies) he was "reprimanded by his teachers for irreverence" (p. 390). According to the traditional interpretation, the word *Śākalyasya*, means, in accordance with the usual procedure of Pāṇini, 'in the opinion of Śākalya.' The self-raised difficulty of GHOSH in accepting the above interpretation is that the name of the authority '*Śākalya*', does not occur at the end of the sūtra, for he believes that 'whenever a *pūrvācārya* is mentioned in a Pāṇinian aphorism to indicate that the rule concerned is *Vaikalpika*, the name of the revered one is mentioned only at the end of that aphorism. In the whole of the Grammar of Pāṇini there is not a single exception to this rule' (p. 391). It is really an ingenious argument which GHOSH has advanced in the course of the controversy. The traditional study of the *Aṣṭādhyāyī*, which is recognized as most thorough and which discusses each and every syllable of the *Aṣṭādhyāyī* in a very subtle—almost hair-splitting-manner, has not even dreamt of this methodology in the *Aṣṭādhyāyī*. Let it be stated at first that in the *Aṣṭādhyāyī*, no such hard and fast arrangement in the order of words is seen.[1] If in "*Iko yaṇ aci*" (6-1-77), *Vidheya* comes in the middle and *nimitta* in the end, we see the order reversed in '*Akaḥ savarṇe dīrghaḥ*' (6-1-101); in '*Ādguṇaḥ*' (6-1-87), *Vidheya* comes in the end, but in '*Vṛddhireci*' (6-1-88) it occurs in the beginning; the sūtras '*Nipāta ekajanāṅ*' (1-1-14) and *Svarādinipātamavyayam* (1-1-37) have a different order as regards the position of the term defined; and so on. Even the particles of negation and option (e.g. *na, Vā, Vibhāṣā*), which are used in a good majority of cases in the beginning of the sūtras, admit of a different order in their use (e.g. 4-1-22; 7-1-29; 7-1-91; 7-2-38). Thus it would appear that it is futile to deduce any principle from the order of words in the *Aṣṭādhyāyī*. Even as regards the specific principle propounded by

---

1. Cf. : *Mahābhāṣya* (I-1-1), "Na iha prayoganiyamaḥ ārabhyate, kiṃ tarhi ? Saṃskṛtya saṃskṛtya padāni utsṛjyante teṣāṃ yatheṣṭam abhi-sambandho bhavati."

Ghosh, the evidence is not so conclusive as Ghosh thinks it to be, for, besides the exception (Pāṇ. 6-1-127) which Ghosh himself mentions and discusses in the sequel, I may point out for argument's sake the sūtra, '*Laṅaḥ Śākaṭāyanasya eva*' (3-4-111) where the name of a *Pūrvācārya* has not been mentioned at the end. That the word, '*eva*' in (3-4-111) is not an integral part of the previous word, *Śākaṭāyanasya*, is obvious from the fact that the word would be otherwise quite insignificant and that Patañjali and Kāśikākāra assign a quite different function to it. (See Patañjali on Pāṇ. 3-4-110, and *Kāśikā* on Pāṇ. 3-4-111 and 3-4-116).

As regards the *Yoga-vibhāga,* proposed by Ghosh of the sūtra Pāṇ. 6-1-27, in which the name of the *Pūrvācārya* does not occur at the end, and which is therefore made, by the ingenious device of *Yogavibhāga* to conform to his view, there are two points which might be mentioned in passing. Firstly, Ghosh's device would justify a quite new form. '*cakrī atra*', which is not recognized by any Indian Grammarian. Strangely enough Ghosh does not attach importance to this objection, for he asserts that 'Pāṇini's not recognizing a particular case of *Pragṛhya* cannot prove that it was unknown in the language,' and at once quotes '*śyetī akuruta*' (Tait. Saṁhitā; 5-5-8) and '*Mithunī abhavan*' (ibid. 5-3-6) as *known* examples. But Ghosh should wait for a while, before quoting the above forms as *pragṛhya*-cases, to see whether the forms occur in Śākalya's works, for according to Ghosh's own interpretation, the sūtra enjoins *pragṛhyatva* in Śākalya's opinion. And since Tait. Saṁhitā is not written by Śākalya, the citation of the form from the Tait. Saṁhitā is to say the least, irrelevant. Secondly, it is difficult to see how he 'can easily get rid of an anomaly—the redundancy of *ca* (in the same sūtra)—which was noticed already by Patañjali; for even after the proposed *Yogavibhāga*, Patañjali's argument[1] for dropping *ca*, viz. "*Hrasvavidhi-sāmarthyāt na svara-sandhiḥ kimarthaḥ cakāraḥ*,' will still hold good. Thus the *yoga-vibhāga* proposed by Ghosh is too ingenious a device to be accepted and the *only result* achieved by this step is that the sūtra "falls into line with the so-called usual (?) procedure of Pāṇini (mentioning the name of *Pūrvācāryas* only at the

1. On Pāṇini, 6-1, 127.

end of his sūtras) and similarly between this sūtra and corresponding rules of the Ṛ.P. turns out to be complete identity." (p. 196). GHOSH is certainly free to expect *such* a result, but he should not force it on others.

The second difficulty or anomaly which prevents GHOSH from accepting the traditional interpretation of the *Pragṛhya* sūtras is why Pāṇini should deal with the non-contractability of vocative *O* in relation to *iti* only and say nothing as to its behaviour when confronted with initial vowels of other words. (p. 393). He regards the "specific case of *iti* following upon a vocative form in *O* of infinitesimal importance from Pāṇini's point of view" and therefore finds it impossible to resist the conclusion that this is "the most eloquent proof of Pāṇini's direct dependence on the Ṛ.P." (p. 393). But as the facts stand, it is not true that Pāṇini is silent as to the general problem of the final *O* before initial vowels. A reference to the sūtras, *Eco' yavāyāvaḥ* (6-1-78) and *Eṅaḥ padāntādati* (p. 6-1-109) will clearly show the behaviour of a final *O* before *a* and other vowels. Not only that, Pāṇini goes further, and in the sūtra '*Lopaḥ Śākalyasya*' (8-3-19) he refers to Sākalya's opinion, according to which the final *O* resolves itself to *a* (by 6-1-78 and 8-3-19) before a vowel other than short *a* and is not allowed to be joined with the following vowel (by 8-2-1). Thus the forms resulting from a general treatment of a final *O* before initial vowels are : *Vāya iha* (according to Śākalya), *Vāyaviha* (according to other Grammarians); *Vāyo'tra* (according to all Grammarians when the following vowel is a short *a*). It is only to account for such specific cases of hiatus as of a Vocative *O* before *iti* (which are not covered by the rules mentioned above but are found current e.g. in Śākalya's Padapāṭha) that Pāṇini gives a particular rule (Pāṇ. 1-1-16). Such being the real situation, it is not "an astonishing error" of omission on the part of Pāṇini. On the other hand, his treatment of a final *O* is scrupulously comprehensive, as is seen by his references (Pāṇ 6-1-122/3) to the condition of *O* in *Go* before a short *a* according to Sphoṭāyana and others. It is really a pity that Pāṇini should be accused of the "error of omission" because he does not give a general rule treating a Vocative *O* before initial vowels and also of the 'grave error of commission,' because he gives rules about the specific cases, which, according to GHOSH, should not have concerned Pāṇini. The

former charge—of error of omission—is untenable in view of the sūtras 6-1-78; 6-1-109. As regards the latter charge of error of commission, it would be more charitable to judge Pāṇini from his standpoint, before we arbitrarily narrow down the sphere of his work. A complete grammar, as visualized by Pāṇini should not and did not exclude the Padapāṭha of Śākalya.

Now we come to certain misstatements by GHOSH on the *uñaḥ ūṃ* problem. He states that 'the singular behaviour of the particle *u* in '*aved v indra*' cannot be explained with the help of Pāṇ. sūtras" (p. 394). Relying on WACKERNAGEL (I.270 a. p. 320) he thinks that in the Saṁhitā, *u* is unchangeable only after a vowel or a *y* out of *i* and quotes '*bhā u aṃśave*' as an example. And as *u* in '*aved v Indra*' is neither after a vowel nor after a *y* out of *i*, he, regarding it as a case of singular behaviour, remarks that Pāṇ.'s sūtra cannot explain it. But all his difficulty is due to his misunderstanding (p. 394) the sūtra '*mayaḥ uñaḥ vo vā*' (8-3-33). This sūtra he takes as enjoining *pragṛhyatva* of an *u* (from *uñ*) preceded by a *may*. And since there is no *pragṛhratva* of *u* in '*aved v indra*', despite its following a *may* (*d* in *aved*), he comes to the above conclusion about the insufficiency of Pāṇini's sūtras. The fact is that the sūtra '*mayaḥ uñaḥ vo vā*' lays down the substitution of *v* for *u* and the example given by GHOSH as unaccountable is really an example of this sūtra. Thus there is no difficulty at all. Further GHOSH challenges those who maintain that Pāṇini wrote these sūtras after a direct observation of the Ṛ.V. Saṁhitā, to explain in the light of Pāṇini's sūtras those cases : e.g. *bhā u aṃśave* (R.V. 1-461-10); *Praty u adarśi* (R.V. 7-81-1) in which *u* does not undergo sandhi with a following vowel. But he forgets that the sūtra *Nipāta ekāc anāṅ* (1-1-14) does easily account for the hiatus in '*bhā u aṁśave*' (I-46-10). In this way, both the examples quoted by GHOSH are accounted for by Pāṇ.'s sūtras. Instead of making an uncalled for statement that "Pāṇini could not have formulated his sūtras about the sandhi of *u* after a direct observation of the Ṛ.V. Saṁhitā," GHOSH should revise his study of Pāṇ.'s sūtras and give up the wrong notion that Pān. (8-3-3) is 'the only sūtra, which restricts (?) the sandhi of *u* with a following vowel."

As regards the interpretation of the sūtra, '*Īdūtau ca saptamyarthe*' (1-1-19), GHOSH makes "a new departure" in regarding the *anuvṛtti* of

Śākalyasya itau anārṣe absolutely necessary. (p. 397). The traditional interpretation regards this sūtra as unconditioned by '*Śākalyasya itau anārṣe*', and the examples given by the Kāśikākāra are, therefore, from both the Saṁhitā and Padapāṭha. Technically speaking, it is possible to have examples (of *i-kārānta* type) from the classical Sanskrit also, as is clear from the following statement in the *Tattva-bodhinī* commentary, "*Vātapramī atra, yayī asakta iti udāharaṇe sati api ūkārāntasya laukikodāharaṇābhāvāt ubhayoḥ api vede eva udāharaṇam uktam.*" The traditional interpretation clearly knows that the examples from the Padapāṭha are within the proper sphere of this sūtra; otherwise it would not quote '*priyaḥ sūrye priyo agnā bhavāti*' as a counter example, if the word '*īdūtau*' is dropped. It is quite immaterial whether *agnā*, in the above is made *pragṛhya* or not, because there is no possibility of its being joined in sandhi with *bhavāti*. So the only significance of giving *agnā* as a counter example lies in the fear that *agnā* will be followed by *iti* in the Padapāṭha (cf : '*ihāpi padukāle iti śabda-prayoga-prasaṅgaḥ sa ca aniṣṭaḥ*'; Tattvabodhinī). Still the Pāṇinīyas insist on making this sūtra unconditioned by '*Śākalyasya itau*' merely to account for the hiatus in the Saṁhitā examples [*Gaurī adhiśritaḥ* (Ṛ.V. 9-12-3); *tanū ṛtvye* (Ṛ.V. 10-183-2)]. Ghosh is not justified in taking these examples on a par with other hundred examples 'non-contraction of vowels in which is determined in the Ṛ.V. Saṁhitā wholly by the exigencies of metre.' He should note that the written Saṁhitā text does not join in Sandhi 'Gaurī and tanū' with the following vowels, as it does in the 'other hundred' cases. Unless Ghosh explains the difference in the treatment (in the written Saṁhitā text) of the two types of cases—one, not joined in sandhi and pronounced separately in the Saṁhitāpāṭha, and the other, joined in sandhi *but* pronounced separately in the Saṁhitāpāṭha, he is not right in assuming that pāṇini did not take into account the former type as special cases of *pragṛhya*. We should consider the question on the basis of existing facts. And if Pāṇini is later than the redaction of the present Saṁhitā text, there is no reason why Pāṇini should overlook the apparent *pragṛhya* cases in the Saṁhitāpāṭha.

[*Published in New Indian Antiquary. I—7,* (1938) *Pages* 450—59]

9. DR. GHOSH ON PĀṆINI AND ṚK-PRĀTIŚĀKHYA

In *New Indian Antiquary*, Vol. II, pp. 59-61, Dr. Batakrishna GHOSH has kindly taken note of my article. "*Pāṇini & the Ṛk-Prātiśākhya*" (*NIA*, Vol. I, pp. 450-59) and discussed some of the points raised by me. The main theme of my article was to examine in detail the scholastic discussion between Dr. GHOSH and Dr. THIEME on the above subject and put forth my views as to the validity and conclusiveness of their arguments and conclusions. Fortunately, both the scholars have, by now, expressed their views on my article (GHOSH; *NIA*, Vol. II, pp. 59-61 : THIEME; IC, Vol. V, pp. 363-66). But while Dr. THIEME feels "compelled to accept my view-point in every essential detail (*Ibid* p. 366) and reserves for future "a discussion of those delicate points on which he differs from me,"—Dr. GHOSH has confined himself to a few salient points in his discussion of my views and has kept silent on other issues wherein I have taken exception to his erroneous views and mis-statements. I may be permitted to regard his silence as an illustration of *Maunaṁ Svīkāra-lakṣaṇam.* In the present note I shall, therefore, refer only to those points which have been learnedly discussed by Dr. GHOSH.

In his previous article, Dr. GHOSH "particularly stressed the rhythm of a versefoot in *Nodāttasvaritodayam*"[1] (Pāṇ. VIII-iv-67) and expressly stated that "the burden of his whole argument (about Pāṇini's borrowing from the ṚK-Prātiśākhya) hinges on the metrical nature of the *Sūtra*." But in the last note he argues "that the metrical rhythm *plus* the term *Udaya* plus the anomalous (?) grammatical construction *might* together constitute the positive proof". This clearly shows that he is no longer enamoured of the 'metrical rhythm' as the weightiest argument. It may be (and to my knowledge it is) true that none before Dr. GHOSH had detected the metrical rhythm in the *sūtra*, but the 'discovery' does not help

the matter much. As pointed out by me before, the three parts of the arguments, viz., metrical rhythm, the use of the word *Udaya* and anomalous grammatical construction, considered independently lead to no sure conclusion. It is, therefore, natural to expect from Dr. GHOSH conclusive and sound arguments and not mere "concurrent possibilities."

About the meaning of the word, *Anārṣa,* Dr. GHOSH is 'astonished to see my quoting the passages from the *Kāśikā* and *Bālamanoramā* to show that the word *Anārṣa* means Pada-pāṭha. But he has missed the real purpose of my doing so. It was merely to indicate that Dr. GHOSH was not the first scholar to interpret Pāṇ. I-i-16 with reference to Śākalya's Padapāṭha (as implied in his statement on p. 390, vol. IV of Indian Culture). I never contended that the word does not mean Padapāṭha; on the other hand I quoted the above commentators to show clearly that Śākalya's Padapāṭha was not understood as falling outside the scope of Pāṇ. I-i-16. The real question was and is whether the word, according to Pāṇini, meant Padapāṭha and Padapāṭha *only*. For deciding this question we should refer to the use of the word in Pre-Pāṇinian and Pāṇinian times. So far as P. is concerned, let it be clearly understood that he does not regard it as a technical term for Padapāṭha, as Dr. GHOSH emphatically asserts. I humbly refer Dr. GHOSH to Pāṇ. (IV-1-78), wherein the word has been used to signify "something else than the Padapāṭha." I may also refer to the non-technical use of the secondary formation from the word, viz., *Anārṣeya,* occurring in the Atharva-Veda (11-1-33). It is, therefore, correct to say that in Pāṇ. (I-1-16), Pāṇini is not using the word in a technical sense (Padapāṭha *only*). Pāṇini uses the word in the simple sense, viz., non-vedic, which, of course, as understood by the Pāṇinīyas includes Padapāṭha also. If we accept Dr. GHOSH's view that the word means *Padapāṭha only,* the counter-examples in the Kāśikā on Pāṇ. I-i-16 would be quite unwarranted. The phrase *Gav-ity-ayam-āha* is not taken obviously from Śākalya's Padapāṭha. How can this phrase be then cited as a counter-example (*Praty-Udāharaṇa*) of the word *Sambuddhau* in the sūtra (i.e. as the possible example of the sūtra if the word *Sambuddhau* were dropped from Pāṇ. I-i-16 ? Dr. GHOSH is not prepared

to accept the proposition that the term 'anārṣa' in Pāṇ. I-i-16 refers to the non-vedic language in general, for the simple reason that in that case his contention of Pāṇini's borrowing from the *Ṛk-Prātiśākhya* would not stand.

Dr. GHOSH has charged me with "having not observed a difference between a final *O* in general and that of Vocative so far as Sandhi-contraction is concerned" and takes pains to demonstrate the same. But all his trouble is uncalled for and amounts to replying a *pūrvapakṣa* never suggested. What I maintained was that Pāṇini deals with *both* the kinds of cases— with final *O* in general and Vocative *O* in relation to *iti*. This does not suggest that there is no difference in their treatment. My contention was that we have no reason to suppose that Pāṇini should not and could not have dealt with the non-contractibility of the Vocative *O* in relation to *iti*, for I don't agree with Dr. GHOSH that Pāṇini had no personal knowledge of Padapāṭha and that he had no business to dabble with the rules of Sandhi observed in Padapāṭha. There is, therefore, no justification for narrowing down arbitrarily the sphere of his work. Pāṇini's is a well-planned and comprehensive grammar and naturally therefore he deals with the cases of Vocative *O* in relation to *iti* as well as those of final *O*. It may be borne in mind that Pāṇini's treatment of the subject is just the same as warranted by the actual usage in the language. If, in Śākalya's Padapāṭha the vocative *O* remains unjoined in Sandhi with the following *Iti*, it is provided for in the sūtra (I-i-16), while the cases of final *O*, which are joined in Sandhi, are provided for by the sūtras (VI-i-78, VI-i-109). Exceptions to the above rules in the *prose* Mantras and in the *metrical* mantras are provided for in the sūtras (VI-i-117 ff; VI-i-115-6) respectively. There could be no better, and yet at the same time brief, treatment. But Dr. GHOSH, anxious to find defects in Pāṇini's treatment, quotes three (3) cases from the *Taittirīya* Saṁhitā and asserts that they are not covered by Pāṇini. I may point out that Pāṇini's plan has not left the above 3 cases unattended. The first two examples, cited by Dr. GHOSH, *sūno asi* (TS. 1-3-14-7) and *Pito ā* (TS. 5-7-2-4) are not joined in Sandhi, because—as occurring, in the body of a *metrical* mantra (*Sa no mayobhū pito ā viśasva* and *vadmā hi sūno asy-admasadmā*)—

they are covered by Pāṇ. (VI-i-115). Dr. GHOSH's third example *Śatakrato' nu* (TS 2-5-12-15) occurs in a *prose* mantra and therefore the general rule (VI-i-109) prevails and Sandhi is made. I wonder how the strict and careful application of (Pāṇ. VI-i-115) to the above examples escaped Dr. GHOSH's vigilant notice.

Before I pass on to other topics, I may allude to two mis-statements made in this connection in his note by Dr. GHOSH. He thinks that Patañjali misunderstood Pāṇ. I-i-115, for the example given by him, *āho iti* is from Padapāṭha. If Dr. GHOSH had read further the remarks of Patañjali on the same sūtras, he would have clearly seen that Patañjali did not regard the sūtra applicable to Padapāṭha only (vide *ado'bhavat*, given as an example of the Vārtika *Otāśca vipratiṣedhaḥ*) on the same sūtra. In fact, Patañjali takes the sūtra as enjoining the particle *O* to be unchangeable in general. And this is in full conformity with the state of things. But the difficulty of Dr. GHOSH is that he does not like Pāṇini or his commentator to refer to Padapāṭha, which according to him is reserved for the author of the *Ṛk-Prātiśākhya*. The other statement of Dr. GHOSH open to objection is that he thinks that cases of real non-sandhi are dealt with by P. in VI-i-115 ff, where the word is *prakṛtyā* and not *pragṛhya*. According to Dr. GHOSH, the *pragṛhya* cases should belong to Padapāṭha only. But the Pāṇinian scheme does not justify the above assumption. Does Dr. GHOSH mean to say that the *pragṛhya* cases (provided for in Pāṇ. I-i-11-12; 15) occur in Padapāṭha only and not in the general literature ?

About the 'ingenious' suggestion regarding Pāṇ. VI-i-27, Dr. GHOSH says without giving reasons that he is still unconvinced. This, of course, I cannot help. But when he further asserts that, in case the sūtra (VI-i-127) is split into two parts, the particle *ca* would not be redundant, but would serve the purpose of connecting the two parts and quotes an analogous case of Pāṇ. VII-ii-98, I must say that he has missed my argument. In Pāṇ. (VII-ii-98) the particle *ca* is really *anukarṣaṇārtha* of the word *eka-vacane* which otherwise would not be obtained, for the following of a *pratyaya* or an *uttarapada* does not necessarily imply the *eka-vacanatva* of the preceding *Yuṣmad* and *Asmad*. But in the present case (VII-i-127), the state of things is different. Here the very fact that the long vowels ī, ū,

etc. are shortened before a dissimilar vowel, clearly implies that no further *yaṇ-sandhi* should take place (*Hrasva-vidhi-sāmarthyāt na svarasandhiḥ*). Hence there is no necessity of assigning *pragṛhyatva* to the examples of Dr. GHOSH's second part of the sūtra and the particle *ca* would therefore remain redundant.

Regarding his novel theory that in a Pāṇ. rule the name of an *Ācārya* invariably comes in the end, I have shown in my last article that no such principle can be deduced from the order of words in the *Aṣṭādhyāyī* and finally quoted the sūtra (III-iv-111) as going against Dr. GHOSH's theory. In reply, Dr. GHOSH *says* that he was not oblivious of that sūtra and considers the word *eva* in (III-iv-111) as truly redundant. As Dr. GHOSH disregards my reference to Patañjali (on Pāṇ. III-iv-110), where the significance of *eva* has been indicated, I can't decide whether he remains unconvinced by the argument or has missed the point as in the above case of *ca*. The latter is, indeed, the case with his another statement in which he still persists to regard *śyeti akuruta* (TS 5-5-8) and *mithunī abhavan* (*ibid*, 5-5-6) as the known examples of Dr. GHOSH's first part of the sūtra (VI-i-127). The facts are quite simple and clear. As the first part of the sūtra records the opinion of *Śākalya*, its examples should, according to Dr. GHOSH, be given from Sākalya's work (Padapāṭha) as in the case of other Pāṇ. Sūtras quoting Śākalya. The examples from the TS. would be, according to him, unwarranted and irrelevant. As regards the *Uñaḥ ūṁ* problem, Dr. GHOSH is 'mystified to see that I discussed only that side of problem which may be turned to support *my* theory and completely ignored the rest. But how am I to convince him that I have no theory to advance. I was concerned with examining his mistatements on the *uñaḥ ūṁ* problem. Dr. GHOSH had stated (IC, Vol. IV pp. 394-95) that Sandhi in *avedv-indra* and its absence in *bhā u-aṁśave* cannot be explained by Pāṇ. On this, I pointed out the Pāṇ. sūtras (VIII-iii-33 and I-i-14), which fully cover the above examples. But instead of admitting the cogency of my reply, he insists to remain unconvinced. As regards his reasons for remaining unconvinced, he has none to offer with reference to *bhā u-aṁśave*, and about *avedv-indra* he gives an illuminating (?) reason that the sūtra (VIII-iii-33) is an optional rule. What a good reason !

As regards the last paragraph of Dr. GHOSH's note, I can't help wishing that I would rather like to remain ununderstood "as to what I intended to convey" than to be misunderstood. For, the misunderstanding of my remarks seems to have exasparated Dr. GHOSH and induced him to take pains to explain in detail an 'obvious' thing, viz. contraction or non-contraction in Saṁhitā has nothing to do with *pragṛhyatva*. I pray Dr. GHOSH to re-read the last paragraph of my article before attributing to me the views I did not express. My view-point in brief was this that if P. had before him the present redaction of the *written* Saṁhitā text, it was within the scope of his work to account for the cases of non-sandhi as found in written Saṁhitā text. It is a different question whether the Sandhi allowed in Saṁhitā text has to be actually resolved or not *metri causa* in recitation, what P. was concerned with is that the cases of Sandhi or non-Sandhi as occurring in the *written* Saṁhitā text should be covered by his rules. I have above referred to the sūtra (VI-i-115) which explains the non-sandhi of final *O* in 'hundreds' of the written Saṁhitā text cases. P. was, therefore, quite justified in taking the cases of non-sandhi in *Gaurī adhiśritaḥ* (RV. IX 12-3) and *tanū ṛtvaye* (Rv. X-183-2) into account (vide the sūtra I-i-19). This sūtra is not put in the section of *prakṛtyā* (Pāṇ. VI-i-115, ff.). P. puts it purposely in the *pragṛhya* section (Pāṇ. I-i-11 ff.) in order to give it an additional significance of indicating the peculiar treatment of its examples in the Padapāṭha. This is the *rationale* of the traditional interpretation, which does not permit the *anuvṛtti* of the phrase *Śākalyasya itau anārṣe* in the sūtra. If Dr. GHOSH had his say in the matter, he would drag back the above phrase even in Pāṇ. I-i-11-115 also, for there also the vowel declared to be *pragṛhya* is followed by *iti* in the Padapāṭha.

Before taking leave of Dr. GHOSH, let me make it clear that it is far from us—the Pāṇinīyas—and as a matter of fact from Acārya Pāṇini him-self—to claim infallibility and omniscience for Pāṇinian Grammar. What we insist on is that we should make every honest effort to study closely Pāṇini and his commentators before rushing to a hasty conclusion. For we believe that, despite a very valuable and solid work done in the sphere of Sanskrit Grammar, there is still much in Pāṇini which has escaped

the attention of modern scholars, and a patient and sympathetic study of P. would reveal things unknown so far. It is, therefore, a matter of regret that such a veteran Philologist as Dr. GHOSH—whose opinions are entitled to our great respect—should indulge in such cheap and undignified remarks as 'Pāṇini copied mechanically without understanding,' that 'he had no personal knowledge of Padapāṭha', and that 'he had no business to deal with Padapāṭha.'

"कृत्स्नं व्याकरणं प्रोक्तं तस्मै पाणिनये नमः"

[*Published in New Indian Antiquary.*
II—11 (1940) *Pages* 723—27]

10. SCHOLASTIC DISQUISITION IN THE PĀṆINIAN SYSTEM OF GRAMMAR

We propose to draw the attention of the scholars, engaged in the researches on Indian Linguistics, to a branch of study in the Pāṇinian system of grammar which has been altogether neglected so far. We do not mean to say that there have not been commendable attempts to tackle various problems concerning Pāṇini's grammar. Many Indian and Western scholars have, in fact, done valuable work on Pāṇini's grammar. The textual study of the *Aṣṭādhyāyī* and its exposition have been handled with no little success by Otto Böhtlingk (*Pāṇinis acht Bücker Grammatischer Regeln* : 2 Vols. (1840, Bonn) and S. Basu (English translations of the *Siddhāntakaumudī* (1904-1907) and of the *Kāśikā* (1891-98) *Pāṇini* Office, Allahabad). Weber, Bhandarkar, Kielhorn (vide their articles in *Indian Antiquary*) and Goldstücker [*Pāṇini; His place in Sanskrit Literature*, 1914 (reprint)] have discussed in the course of a long-drawn controversy many historical and allied problems pertaining to Pāṇini and his earlier commentators. Burnell (*Aindra School of Sanskrit Grammarians*, 1875), Belvalkar (*Systems of Sanskrit Grammar* 1915), Liebich (in his edition of *Candra-Vyākaraṇa* and *Kṣīrataraṅgiṇī* 1930), H. P. Shastri (*Survey of the Manuscript Literature on Sanskrit Grammar* etc. (1931, Calcutta) and S. C. Chakravarti (Preface to *Bhāṣā-vṛtti* and *Kāśikā-Vivaraṇa-Pañjikā*, Varendra Research Society, Bengal) have written on the chronological and historical aspect of the subject and have collected together valuable information on the chronology of Sanskrit grammarians from internal and external evidences. P. C. Chakravarti's *Philosophy of Sanskrit Grammar* (Calcutta University publication) gives to the modern world a glimpse of the discussion of the fundamental ideas and principles of Sanskrit grammar dealt with in Bhartṛhari's *Vākyapadīya* and Nāgojī Bhaṭṭa's *Laghu-Mañjūṣā*. In recent years,

the scholarly world has welcomed with admiration the important contributions of Hannes Sköld (*Papers on Pāṇini*, 1929) Thieme (*Pāṇini and the Veda*, 1936, Allahabad 1937) Pawate (*Structure of the Aṣṭadhyāyī*, 1937), Faddegon (*Studies on Pāṇini's Grammar*. 1936) and Buiskool (*Pūrvatrāsiddham*, 1934) to the esoteric side of Pāṇini's grammar. But, with the exception of Kielhorn's translation of the *Paribhāṣenduśekhara* (1868), there has appeared no other work to bring into light the indigenous tradition in which the Pāṇinian grammar has been continuously—without a break—studied, taught and discussed by our learned grammarians (*Vaiyākaraṇas*) in India. The scholarly world of the linguists is still unacquainted with its scholastic criticism and subtle reasoning employed in discussion.

Pāṇini and Kātyāyana handled Sanskrit as a 'living' language and concerned themselves with the practical aspect of grammar. Kātyāyana's *Vārtikas* supply supplementary rules for forming words—not accounted for by Pāṇini and therefore not improbably unknown to him—and also for restricting the scope of Pāṇini's rules with a view to avoid undesirable words—fallen into disuse in Kātyāyana's times. Thus Pāṇini and Kātyāyana never lost touch with 'changing' aspect of the language. But the case was somewhat different with Patañjali, author of the great commentary, the *Mahābhāṣya*. He takes into consideration the rules of both the earlier *Ācāryas*, viz. the *sūtras* and *vārtikas* both, and, discussing their meaning and significance threadbare, decides their advisability, applicability, scope and limitations, keeping always in view the forms of the language accepted as correct by the cultured—*Śiṣṭas*—of his time. Patañjali, being an impartial and never-sparing critic of Pāṇini and Kātyāyana, is therefore the first grammarian to begin the scholastic interpretation of Pāṇini's rules. In fact, his influence on the development of the Pāṇinian system of grammar is unquestioned. The later commentators view with one another in referring to him as authority for the views propounded by them. The maxim, '*Yathottaram Munīnāṃ prāmāṇyam* (the authoritativeness of Pāṇini, Kātyāyana and Patañjali increases in ascending order), accepted by the later commentators, is a clear proof of the exceptional authority assigned to him.

To the orthodox grammarians of the later period, the above three *ācāryas* have said the last word (cf. *Trimuni Vyākaraṇam*). Any attempt to improve the *sūtras*, *vārtikas* or *iṣṭis* of the *Munitrayī* for readjusting them to the 'changed' condition of the language (e.g. as done in *Candra-vyākaraṇa*) could not be acceptable to them. On the other hand they tried to invent new devices of interpretation to show that such improvements were unnecessary in view of the fact that they were already implicitly provided for by the earlier grammarians. Their laborious and searching analysis of the works of the *munitrayī* may be branded in modern times as an unhistorical procedure, but the superiority of their intellectual power and capacity for industrious research and analysis cannot be questioned. In their time, Sanskrit had become a classical language. It had ceased to be influenced by the current speech. Its forms were fixed and stereotyped. The need for a revised edition of Pāṇini's rules had disappeared. The only task before them was to discuss the interpretation of the *sūtras*. There was no occasion for them to suggest modifications of the Pāṇini's rules for accounting the 'new' forms or avoiding the 'antiquated' ones. The forms of words for them were definitely fixed and not to be questioned. But this fact did not restrict their freedom to bring the rules of Pāṇini under the fire of scholastic criticism and interpret them to suit their views. It in only in this way that we can explain the difference in the method of approach of the later commentators to the grammar of Pāṇini.

We find therefore in the works of the later commentators hair-splitting discussion, concerning chiefly (1) interpretation of the meaning of particular *sūtras*, (2) the implications and significations deduced from them, (3) superfluity or otherwise of a whole *sūtra* or some words in it, (4) the validity or otherwise of a grammatical maxim or canon of interpretation and so on. The grammarians of the post-*Kāśikā* period, commenting on Pāṇini's text, its commentaries or sub-commentaries, exhibit commendable originality in discussing some or all the points mentioned above. They soared high in intellectual flight and brought often fresh outlook to bear on these topics. Endowed as they were with critical insight and speculative genius, they contributed their own quota to the discussion and criticism. In fact, a succeeding generation of the com-

mentators was always critical of the preceding generation and was in its own turn criticised later on. Thus, generation after generation, the Indian grammarians have kept alive the study of 'Higher' grammer, and even to-day in Benares—the seat of Sanskritic learning—we see the torch of scholastic criticism and subtle argumentation kept ablaze. The nature of the subject-matter and the way it is discussed by the commentators make it extremely difficult to demonstrate fully in a non-Sanskrit version typical samples of the same. Scholars are requested to turn to the originals and study them in the traditional way, for otherwise they will miss much of the fine shades of the interestingly subtle discussion.

The well-known scholiasts of the post-*Kāśikā* period may be chronologically classified after their traditional designations, as (i) older (प्राचीनतराः) (ii) old (प्राञ्चः) (iii) new (नव्याः) and (iv) Ultra-new (नव्यतराः) grammarians (वैयाकरणाः). The following authors belong to the first category. They are generally criticised by Bhaṭṭojīdīṣita (belonging to the 2nd category) and referred to as प्राञ्चः but frequently their names are specifically mentioned. All these writers follow in their works the order of the sūtras as given in the *Aṣṭādhyāyī*.

(i) Vāmana with Jayāditya (c. 650 A.D.) is the author of the *Kāśikā*. It is a fine summary of the conclusions arrived at by his predecessors. It comments on all the *sūtras* of Pāṇini with illustrations and incorporates all the *Vārtikas* of Kātyāyana surviving the criticism of Patañjali. It modifies also the sūtras of Pāṇini in the light of the remarks of Kātyāyana and Patañjali.

(ii) Jinendra-buddhi (c. 750 A.D.) is the author of *Kāśikā-vivaraṇa-pañjikā* or *Nyāsa*—a very extensive commentary on the *Kāśikā*. He invariably and studiously rejects the Vārtikas and shows that whatever had been supplied by Kātyāyana with vārtikas could be independently formed and justified by the sūtras of Pāṇini and thus believes in the saying सर्वं सूत्रे प्रतिष्ठितम्. [Edition of *Nyāsa*; p. xxii].

(iii) Haradatta (c. 1100 A.D.) wrote another learned and big commentary, the *Padamañjarī*, on the *Kāśikā* and, being a Brahmanical writer, he is never sparing in criticising Jinendrabuddhi, a Buddhist writer, mentioned above.

(iv) Kaiyaṭa (c. 1050 A.D.), a Kashmirian, wrote a very valuable commentary (*Pradīpa*) on Patañjali's *Mahābhāṣya.* The credit for reviving the study of the *Mahābhāṣya* is due to him, who by his lucid comments has explained the significance of Patañjali's pithy passages and, by collating and scrutinizing different passages, gives us a synthetic view of the ideas of Patañjali. His predecessor (Bhartṛhari) comments on the *Mahābhāṣya* but unfortunately his commentary is preserved incompletely in manuscripts only. But even Kaiyaṭa is not spared by later grammarians and specially by Nāgojībhaṭṭa, his own commentator.

The grammarians of the 2nd category (to be mentioned below) do not follow in their works the order of the sūtras in the *Aṣṭādhyāyī*, but re-arrange them according to their usefulness in the formation of forms which are dealt with under different topics (as Sandhi, Declension, Conjugation etc). The first writer of note in the 2nd category is Rāmacandra (1425), whose *Prakriyākaumudī* is a commentary on the sūtras of Pāṇini re-arranged differently. He makes a change in the forms of the illustration of the sūtras, by substituting those referring to God's names from Hindu theology in place of the colourless illustrations given in the *Kāśikā.* He also accepts, as correct, forms recognised by other systems of grammar and for this unorthodox act, he along with his commentator Viṭṭhalanātha (author of *Prasāda* commentary) is taken to task and very frequently criticized by Bhaṭṭojīdīkṣita (c. 1630 A.D.). The latter wrote the well-known work, *Siddhānta-Kaumudī*—the standard commentary on Pāṇini. In the *Prauḍhamanoramā*, a scholastic commentary on his work *Siddhānta-kaumudī*, Bhaṭṭojīdīkṣita has very frequently criticized the opinions of previous commentators mentioning not unoften their names, Vāmana-Jayāditya (Vṛttikāra), Nyāsa-kāra, Haradatta, Prakriyākāra and Prasādakāra etc. His third important but incomplete work (upto IV-1-1 *Āhnikā* only), the *Śabdakaustubhu*, imitating *Mahābhāṣya* in following the order of the *Aṣṭādhyāyi*, is a work of encyclopaedic nature and gives a masterly criticism of his predecessors.

The grammarians of the third category do not comment directly on the sūtras of Pāṇini, but write commentaries (to be called sub-commentaries) on the commentaries of their predecessors. These sub-

commentaries are not explanatory ones, but are written with an express purpose of criticising the previous commentaries. In fact, to call them commentaries is a misnomer. They should be regarded as independent *critiques*. Nāgojī Bhaṭṭa (c. 1750 A.D.), the greatest grammarian of the modern period, wrote a sub-commentary on Kaiyaṭa's *Pradīpa* and Bhaṭṭojīdīkṣita's *Siddhāntakaumudī*. Of his two other works, the *Paribhāṣenduśekhara* is a scholastic commentary on the *Paribhāṣās* (canons of interpretation) and the *Laghu-Mañjūṣā* is an important work dealing with the philosophy of grammar and its fundamental principles. The earlier works of the same nature, Bhartṛhari's *Vākyapadīya* (c. 750 A.D.) and the *Bhūṣaṇa* of Kauṇḍabhaṭṭa (c. 1675 A.D.) pale into insignificance before the comprehensive treatment of this masterly work. Another commentator of repute in the third category is Vaidyanātha Pāyagunde, a disciple of Nāgojī-Bhaṭṭa. He has written sub-commentaries on almost all the grammatical works of his preceptor.

The fourth category of grammarians comprises of many recent writers, who also in imitation of the fashion of the previous writers, have written sub- or sub-commentaries on the works of their predecessors. The *Paribhāṣenduśekhara* has been commented by Tatya Shāstrī (in the *Bhūti*) and Pandit Jayadeva Mishra (in the *Vijayā*). The *Laghu-śabdenduśekhara* has been commented by Sadāshiva Bhaṭṭa, Rāghavendra etc. Besides these and other published critiques, there are manuscripts (*Kroḍapatras*) with the Pandits of Benares, wherein the art of scholastic disquisition is brought to perfection. The modern scholars will be simply puzzled to see the keen intellectual acumen displayed in the disquisition of these *vaiyākaraṇas*. The most unique characteristic of these writers is the employment of the *Navya-nyāya* style in the discourse and treatment of the criticism, which make the subject-matter still more abstruse and beyond the comprehension of an average Sanskrit-knowing person. The later a writer, the more difficult and abstruse is his style and treatment. It is on account of this complicated *Naiyāyika* style that the later grammatical works have become a preserve of a few learned *Vaiyākaraṇas* only and, in absence of the encouragement in the modern times, their number is dwindling fast. But a sympathetic and close study of the works of these

stalwart grammarians will not fail to impress the modern linguists and reveal the height of their intellectual and reasoning power. May we hope that in these days of specialization, this branch of study also will receive due attention at the hands of the Sanskrit linguists ?

[*Published in journal of Bharatiya Vidya Bhawan, II—i,* (1940), *Pages* 60—63]

11. THE UNIQUENESS OF THE MAHĀBHĀṢYA IN SANSKRIT LITERATURE

The Mahābhāṣya is a unique work in the Sanskrit world from the following five view points. (1) Unlike other great works of Ancient India, its date is more or less certain (C.150 B.C.). (2) The Mahābhāṣya is regarded as a mine of information on the literary, social and religious tradition of the then India—which is rarely expected in a work on Grammar. (3) Its style and manner of treatment are such as not seen in other works of similar kind. The technique employed in his discussion of the subject matter is a wonder of literary presentation, conferring on the work the title MAHĀBHĀṢYA, when similar works of great writers, including Śaṅkarācārya, are known as BHĀṢYA only. (4) Its author is respected in the Indian tradition as author of standard works on three different sciences, Yoga, Medicine and Grammar. (5) Though twice aclipsed temporarily in its continuous studies (in 7th and also in 11th C.A.D.), its genius and merit reasserted. It has enjoyed immence popularity in Indian Literary tradition, which boldly proclaims "Either be the ruler of a vast empire or enjoy reading of the Mahābhāṣya (Samrajyam Vā Sasanīyam, Mahābhāṣyam Vā Paṭhanīyam). Such is the high esteem and praise which Indian mind has showered on PT.

(*Continued*)

12. PATAÑJALI—HIS DATE AND BIRTH PLACE

Patañjali is now definitely believed to have flourished in the times of PUṢYAMITRA SENAPATI, the founder of Shunga dynasty. There are references in MBH to the fact that PT officiated as the priest in the Asvamedha sacrifice performed by PUSYAMITRA and to the invasion of Northern India (i.e. SAKETA and MADHYAMIKA by a YAVANA, who as we know, was no other than the Greek Menander (175-142 B.C.) in the 2nd century B.C. It is interesting to note that these historical allusions are given in illustrating the grammatical rules in such contexts as to admit of the only interpretation leading to the above historical allusions. In explaining the use of LAṬ Lakāra (present tense) for such actions, which have already begun, but not yet ended, PT gives the illustration, PUṢYAMITRAṂ YĀJAYĀMAḤ which clearly shows that the person who uttered this illustration was still engaged in the act (sacrifice) which was going on at that time [PRAVRTTASYĀVIRAME–III–ii–123]. Similarly, in explaining the usage of LAṄ Lakāra (imperfect past), PT expressly says that LAṄ should be used in connection with such events in the past that took place in speaker's own times, but which might not have been actually seen by him [See MBH on III–ii–111, ARUṆAT & SAKE TAṂ YAVANAḤ. Thus we can definitely say that PT. lived in about 150 B.C. when PUṢYAMITRA, the first ruler of Shunga dynasty rose to power after the last ruler BṚHADRATHA of the Maurya dynasty, and when the Greek Commander (Menander known as Milinda in the Buddhist literature) besieged Ayodhya (SAKETA) which is

---

Abbreviation, (1) Pt. =Patañjali
(2) MBH.=Mahābhāṣhya.
(3) AST. =Aṣṭādhyāyī.

not very far from PT's own birth place (Gonda). The spirit of the culture and life of the people indicated by the numerous references in MBH, fully agree with the above date (C. 2nd century B.C.) of PT.

Birth Place

In the MBH, the words GOṆIKAPUTRA and GOṆARDĪYA occur [I—iv-5 and III-i-92]. They are taken to refer to PT's mother and birth place that the two names, GOṆIKAPUTRA and GOṆARDĪYA are mentioned as writers on Kamasastra by Vatsyayana in his work, shows that such names were popular during that period. The word GONAR-DĪYA meaning 'hailing from Gonarda' in PRACYA DEŚA. The place name Gonarda is identified with Gonda—a district place in U. P. situated to the north of the river Sarayū. There are evidences to suggest that PT lived in the Eastern part of U. P. The cities Pataliputra, Kaushambi, Saketa, Srughna as well as Mathura with the high roads connecting them are frequently mentioned in MBH. The proper names of persons e.g., DEVADATTA and names of food articles, Saktu, Śāli, Vrīhi, Nīwāra, Dadhimantha, Guḍadhānā etc., details of agricultural operation mentioned in MBH and reference to curd-eating is auspicious [DADHIBHOJANAM ARTHASIDDHERĀDIH: support the above suggestion. The usage of the root √Kr in phrases "PṚṢṬHAṂ KURU', PĀDAU KURU (VI-i-9) in the sense of messaging and washing respectively is still seen current in the dialect of Eastern region of U. P. The explicit references in Pāṇini [I-i-75] to Eastern regions for variations in grammatical usages, are therefore presumed to anticipate the grammatical differences at the time of PT, some centuries later.

(*Continued*)

13. PATAÑJALI—HIS LIFE AND TIMES

According to tradition, biographical informātions about PT. is contained in a 16th C. work PATAÑJALI CHARITA by Ramabhadra Dīkṣhīta. The account given therein makes PT. an incarnation of Grand Serpent (ŚEṢANĀGA), who descended on earth to see the Tāṇḍava Dance of Lord ŚIVA. The latter advised him to compose and propagate a commentary on Pāṇini. So PT. taught his grand commentary to a horde of disciples. The disciples were not expected to see their teacher in the physical form, lest they should get frightened by the gigantic one thousand hoods of ŚEṢANĀGA. But unfortunately the over curiousity of a disciple disturbed the scheme by removing the curtain between the teacher and a taught. The students were reduced to ashes by the fierce look of the teacher. The ŚEṢANĀGA, when calmed down realised the great loss. Ultimately he entrusted the task of propagating his great work to a disciple who had escaped being burnt on account of his absence from the scene. The disciple was instructed to teach the great work only to a qualified person, passing the test of showing his intimate knowledge of Pāṇini's sūtras. The prospective learners were asked the question "What is the form of the root PAC. in the past participle (PACEH:KTE KIM RŪPAM ?). Many failed to mention the correct answer (PAKVAH:), a special form of the root PAC. sanctioned by PĀṆINI'S sūtra (PACO VAH:) (VIII–ii–52). Only one student proved his worth and passed the test. So he was taught the MBH. But his leaf manuscripts were partly eaten up by a goat. Thus the work has come down to us in part and not in entirity.

This traditional account, imaginary as it is, aims at emphasizing two points, (i) the great work is of an extraordinary author (ii) and the work, available to us, is incomplete from the very beginning. It also

fits well with the grammatical derivation of the world 'PATAÑJALI' (fallen from palm) AÑJALEH PATITAH: and connects the word with the traditional account of PT's birth by falling from the palm of his mother-GOṆIKĀ. That PT's name was associated with the great serpent (ŚEṢANĀGA) is supported by the references to PT as NĀGANĀTHA, PHANIN, AHIPATI by Bhartrhari (7th C.) Bhojarāja and Kaiyaṭa (11th C. A.D.).

Parentage

In accordance with the contemporary tradition, wherein persons were named after their mother's name (Cf: DAKSIPUTRA Pāṇini). PT's mother's name was GOṆIKĀ as he is referred to as GOṆIKĀPUTRA in the MBH itself [I–iv–5] PT mentions in the beginning of MBH the initial verses of all the four Vedas in the order of ATHARVA VEDA, ṚGVEDA, SAMAVEDA and YAJURVEDA. As he mentions the ATHARVAVEDA as the first VEDA, in preference to the ṚGVEDA, as should have been done according to tradition, it is presumed that PT belonged to the ATHARVAVEDA. But this presumption failed to carry conviction, because the published edition of the SHAUNAKA Sakha has the MBH-quoted verse as the sixth hymn and not as the initial hymn. Later on, however, with the discovery of the KAUTHUMA version of ATHARVAVEDA wherein the verse occurs as the initial verse, the doubt has been removed PT belonged to the Paippalāda Sakha of the ATHARVAVEDA.

The author of AST. Pāṇini hailed from North-West of India. He dealt with the sanskrit language in his work, as illustrated in the Vedic literature and in the current speech of the educated (Sistas) in his times. He makes occasional references to the language-variations among the Northerners and Easterners (UDĪCĀM and PRĀCĀM). Thus we may say that his grammar was based on the speech prevalent in North-Western India. It is not unlikely that his grammar did not cover all the contemporary usages. Some usages may have been left out or escaped his notice. Besides, by the passage of time many forms may have become obsolete and new forms may have come into existance. The stream of

language is ever flowing and it is neither possible, nor it is expected to check its growth. Consequently, soon after Pāṇini or even in his life-time, the need must have arisen to revise and modify his grammatical rules.

It is reasonable to presume that Pāṇini's epock-making work, AST drew the country-wide attention. Then came to the fore-front a number of Grammarians, anxious to amend the Pāṇinian rules in light of their own knowledge of the contemporary linguistic material. Foremost among them was KĀTYĀYANA, whose Vārtikas are discussed and commented in the MBH. There are in the MBH, other vārtikas also whose authors are not known to us. PT. mentions a VĀRTIKA-KĀRA named Sunaga. The Vārtikas of some others were summed up by the PT. in the SLOKA-VĀRTIKAS, scattered here and there in MBH. All these Vārtikas were the fruits of the efforts made in the direction of amending and perfecting the Pāṇini's sūtras. Kātyāyana hailed from South, as we know from PT himself (vide his remark PRIYA-TADDHITĀḤ DĀKṢI ṆĀTYĀH:. Therefore it is natural to presume that Southern India took a leading part in proposing amendments to Pāṇini's rules. There was an additional reason for the upsurge of the Vārtikas in Southern India. Being away from the basic region of Pāṇini's vocabulary, more variants were expected in the speech-forms prevailing in South. Naturally therefore a plethora of Vārtikas sprang up as amendments to Pāṇini's sūtras. We can visualise a state of things, when all round in the country Pāṇini's sūtras were discussed in learned circles and the whole atmosphere was surcharged with the comments and amendments to the Pāṇini's sūtras.

Now appears on the grammatical stage the great grammarian PT. As we have seen before, he hailed from Eastern U.P. To him, many Vārtikas proposed by KĀTYĀYANA and others must have appeared irksome, unnecessary and far-fetched. Hailing from a region nearer Pāṇini's, PT. was in a better position to assess the propriety of Pāṇini's sūtras. It was in this back-ground of grammatical activity that PT came forward with this own comments. He raised the status of the Pāṇinian system of grammar by writing his grand work, MBH. In MBH, a large number of Vārtikas of Kātyāyana and others have been commented, but

there must have been other Vārtikas also, which were not taken note by PT. and therefore they do not find place in MBH. We may also note that the Vārtikas found in the Kāśikā commentary (7th C.A.D.) on AST and in the later commentary SIDDHANTA-KAUMUDĪ (17 C. A.D.) on AST are only a part of the total number (C.2000)of Vārtikas discussed by PT. Only such Vārtikas as were indispensable after the thorough screening by PT. have survived, and are finally accepted. It goes to the credit PT. that there was an end to the prevalent tendency of amending of Pāṇini's sūtras. It is also worth knowing that different parts of India (North, South, Central and East) took active interest and participated in the ever interesting discussion of grammatical rules. Pāṇini, Kātyāyana with other unknown Vārtika-kāras and Patañjali–all these together put before us a vigorous All India activity, going on in the field of grammar-unknown elsewhere in the contemporary literary world.

(*Continued*)

14. MAHĀBHĀṢYA—ITS AIM AND ACHIEVEMENTS

The three great Ācharyas-Pāṇini, Kātyāyana and Patañjali were SŪTRA-KĀRA, VĀRTIKA-KĀRA and BHĀṢYA-KĀRA respectively. They together are called MUNITRAYĪ and the well-known phrase, TRIMUNI VYĀKARAṆAM (formed according to Pāṇini's sūtra (II-i-19) definitely emphasizes the point that the Sanskrit grammar owes its origin and popularity to the efforts of these three MUNIS. Similarly we have another well-known maxim YATHOTTARAM MUNĀṂ PRĀMĀṆYAM (i.e. among these three MUNIS, the later MUNI is more authoritative than the earlier). This maxim recognized in the Pāṇinian grammar is just in accordance with the principle universally accepted that in case of conflict, the later authority should prevail. It may appear rather queer that the great Ācharya PĀṆINI whose work (AST) is regarded a wonder in the intellectual world for its comprehensive range, scientific insight and systematic planning with its resultant brevity should rank below Kātyāyana and Patañjali. But when we take into consideration the approach and the purpose of their works and the practical use thereof there will be every justification for the soundness of this principle.

The Sūtra-kāra Pāṇini made a very systematic study of the vedic and his contemporary Sanskrit and wrote its grammar in the form of aphorisms, arranged skillfully with his original devices to attain the utmost brevity. Being a manual of grammatical rules, the AST. was sufficient and up-to-date for his own times. But the language is not a static thing. With passage of time it was natural that the grammatical rules remained in their own places and the language moved further. The language and grammar are related in a unique way. Grammar tries to regulate the language. But by the time, the regulating rules are formulated and

receive recognition, the language undergoes and imperceptible change. The grammatical rules require modifications again to cope with the new situation.

This proneness to change was more marked in the case of Pāṇini and his successors, for their grammar dealt with a living language. In later times, when Sanskrit was no longer a current language of general public or was more related to close literary circles of society, the need for modifying grammatical rules became a less felt, so much so that Pāṇinian rules became stereotyped as if for ever and Sanskrit language became 'dead' and immune from change so far as its literary aspect was concerned.

But Pāṇini's age was different in this respect. He was concerned with the current language (Spoken i. e. BHĀṢĀ). For him the Vedic language was to be dealt with as an 'exception'. The result was that soon after Pāṇini's time there arose a need for modifying his grammatical rules. New forms made their appearance and old forms disappeared. There were also differences in the interpretation of Pāṇini's rules. The epoch making work of Pāṇini aroused a country-wide awakening among the grammarians. The Southern KĀTYĀYANA and his contemporaries suggested numerous modifications in Pāṇini's rules. Many of these modifications related to the then current forms of Sanskrit or to removing doubts in the interpretations of Pāṇini's rules. It is unfortunate that the entire material of modifications (i. e. Vārtikas) have not been preserved separately and whatever has come down to us, it is exclusively from PT's MBH. It is quite likely that some modifications were ignored by PT or for other reasons did not find place in MBH. PT in his work put to close scrutiny the Sūtras of Pāṇini and Vārtikas thereon. This he did in the light of his own contemporary language, which must have differed from the earlier to an extent deserving recognition in an up-to-date grammatical treatment of Sanskrit. This means that PT must have at places introduced his own modifications for the earlier rules of Pāṇini and Kātyāyana. For us who are concerned with the up-to-date acceptable grammatical rules, it is obvious that the rules of KĀTYĀYANA are more authoritative than those of Pāṇini. And in the same way the rules of PT are more auhoritative than those of PĀṆINI and KĀTYĀYANA.

In fact, PT in his discussion and examination often gives the plea that a particular form is not recognised and consequently should not be provided in a grammatical treatise (NAHY EKMUDĀHARAṆAṂ YOGĀ-RAMBHAṂ PRAYO JAYATI)-MBH on VII-i-96]. Thus we see the soundness and justification of the maxim, accepted in the Pāṇinian system "YATHOTTARARAM MUNĪNĀṂ PRĀMĀṆYAM."

ACHIEVEMENTS

The grammatical activity of creative type was confined to (MUNI-TRAYI, Pāṇini, Kātyāyana and Patañjali), and as said before, PTs was the last word on disputable points. The grammarians after PT. were merely imitators. The non-Vedic grammarians aimed at an easier and simpler treatment of grammar (Cf. KĀTANTRA, CHANDĀRA, ṢĀKA-TĀYANA systems of grammar). The grand and comprehensive approach (covering Vedic and Classical Sanskrit) and the ingenious systematic technique seen in the AST. are no longer seen in post-Patañjali period. Thus PT. may be regarded to sum up and conclude the grammatical enterprise. Even PT's own commentators and critics would not dare to flout his opinion and they often silenced further discussion on a point by saying that it is to be ignored as it is against MBH. (BHĀṢYA-VIRODHAD UPEKSYAM). Anything contrary to PT's expressed or implied view was ignored.

Equally important is PT's impartial and critical attitude towards Pāṇini and Kātyāyana. For both of them he had great regards. He strains his nerves to understand them and then only arrives at a dicision from common-sense point of view. He boldly asserts that a single rare example should not necessitate making a separate rule for providing it.

The highest place in authoritativeness of PT. was due to his practical view point in interpreting a sūtra or Vārtika with regard to its usefulness. His was a practical approach of a LAKṢYAIKA-CAKṢUṢKA and not a LAKṢAṆAIKA-CAKṢUṢKA grammarian. He focussed his attention on the usage (LAKṢYA) and not on grammatical rules (LAKṢAṆA). He was IṢTIJÑA, as distinguished from PRĀPTIJÑA (cf. The dialogue between a grammarian and driver given before). To him a sūtra was

of no utility if it did not accommodate the current usage. A grammatical rule should provide for desired (ISTA) forms only and not for providing undesired (ANISTA) forms (ISTANVAKHYANAM KHALU API BHAVATI). MBH. in I Āhnika.

Another great contribution of PT. to the grammatical disquisition was his insistence on discussing and arguing a point and not giving it up because of doubt. He says, "a rule will not cease to be a rule, simply because a doubt is raised about it; we should discuss again and again to arrive at the solution (VYĀKHYĀNATO VIŚEṢA-PRATIPATTIH: NAHI SANDEHĀD ALAKṢAṆAM). This is a revolutionary principle in the sphere of reasoning and establishes the importance of rationality over the spirit of defeatism and despondence. PT. refers to this maxim time and again before closing a long drawn discussion of un-yielding nature, e. g. MBH. in I & II Āhnika.

The most remarkable contribution of PT. in the field of grammatical discussion PT. are his lucid treatment and extraordinarily simple language and interesting dialogue style. He never avoided repetition, if it helped understanding the subject matter. Thus what Pāṇini achieved through brievity and conciseness, was underlined by PT. through his verbosity and elaboration. Side by side, to sustain interest in such an abstract subject as grammar, he introduces frequently in his discussion lively comments, illustrations and bits of important historical and cultural information. He thus makes his MBH a pleasant reading and enjoyable. It was for this unusual achievement that Bhartṛhari describes it Vākyapadīya II-486 "ALABDHAGĀDHE GĀMBHĪRYĀD UTTĀNAIVA SAUṢTHAVĀT."

In serious scholastic speculations, its depth is unfathomed, but in clarity and lucidity its surface is open and clear. Herein lies the rare significance of prefixing the word MAHĀ to the name of PT's Bhāshya and calling it Mahābhāṣya-an unparalleld tribute to a writer.

[*Nos.* 11, 12, 13, 14 *form the basis of the extra-Curricular Post graduate Lectures delivered in Sanskrit Department in Allahabad University, in* 1965-6]

15. NOTES ON A VĀRTIKA (?) AND ITS MISPLACED OCCURRENCE IN THE MAHĀBHĀṢYA

In the text of the *Siddhānta-Kaumudī* on the Sūtras (II-iii-26/7, षष्ठी हेतुप्रयोगे and सर्वनाम्नस्तृतीया च, there occurs a statement referred to by the author of the *Tattvabodhinī* Commentary as a *Vārtika,*[1] निमित्तपर्यायप्रयोगे सर्वासां प्रायदर्शनम्. A doubt arises about the wording of this *Vārtika.* One would naturally expect to have the *Vārtika* as हेतुपर्यायप्रयोगे. For the Vārtika, besides allowing all case-endings, proposes to substitute हेतुपर्यायप्रयोगे for हेतुप्रयोगे in the Sūtra (II-iii-26) and (by anuvṛtti) in (II-iii-27). This incongruity in the wording of the *Vārtika* leads to a suspicion about the genuineness of the *vārtika* as composed by *Kātyāyana.* On referring to p. 503 of "*Word-index to Pāṇini's Sūtra-pāṭha and its Pariśiṣṭas*" (published by Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1935) and according to Kielhorn's edition of the Mahābhāṣya (Vol. I.p.454) we know that there are no *Vārtikas* on the Sūtras (II-iii-23/7). The above suspicion thus receives the necessary confirmation.

Now enquiring further into the question we find that *Patañjali's* statement (Iṣṭi) on the same subject under (II-iii-23) differs materially from the so-called *Vārtika.* While the *Vārtika* admits *all* the synonyms of हेतु, Patañjali's *Iṣṭi* admits only the *three* specified words, viz. निमित्त, कारण and हेतु. This is another incongruity and we are tempted to hold the author of the *Siddhānta-Kaumudī* responsible for widening still further the scope of the *Pāṇini-sūtras* (II-iii-26-7). But a reference to the *Kāśikāvṛtti*

---

1. See the statement on the same sūtra,

'एतद्वार्तिकेन' 'षष्ठी हेतुप्रयोगे' 'सर्वनाम्नस्तृतीया च' इति सूत्रद्वयं गतार्थमिति बोध्यम।

on (II-iii-27), which quotes the *Iṣṭi* in the same way as a *Vārtika* is quoted, reveals the fact that the admitting of *all* the synonyms is suggested by the *Kāśikā-vṛtti* in the course of the interpretation of the *Vārtika*, to accommodate the usages of the post-Patañjali period. KAIYAṬA (on II-iii-23), however, refers to both the views, viz. admitting all the synonyms of हेतु or only the three specified words, as coming from अन्ये तु and केचित्तु[1] and does not commit himself. But NĀGEŚA (in the *Uddyota* Commentary on II-iii-23) does not look with favour on the non-committing attitude of Kaiyaṭa and, strictly adhering to Patañjali's phraseology, restricts the scope of the *Iṣṭi* to the cases of the three specified words only.[2]

The above serves as one of the many instances to show that (i) the statements in the post-Patañjali Commentaries make no distinction between Kātyāyana's *Vārtikas* and Patañjali's *Iṣṭis* and mention both of them as *Vārtikas*, (ii) the so-called *Vārtikas* incorporate the modifications suggested in the post-Patañajli period, and (iii) Nāgeśa is not prepared to go even an inch beyond Patañjali's statements in accommodating the usages of the later period.

As regards the place of occurrence of the above *Iṣṭi*, we find it placed under (II-iii-23) in the present editions of the *Mahābhāsya* and we know positively that it was there even in Kaiyaṭa's time[3] who unlike the author of the *Kāśikā-vṛtti*, tries to justify rather unconvincingly its occurrence there. But a close scrutiny of the illustrations[4] of the two Sūtras (II-iii-23 and II-iii-26) will show clearly that the *Iṣṭi* is wrongly placed under (II-iii-23). For the latter does *not* enjoin the particular case-ending in the word हेतु itself and its accompanying word. The Sūtras (II-iii-26) and

---

1. पर्यायोपादानं केचित्पर्यायान्तरनिवृत्त्यर्थमिच्छन्ति।
अन्ये तूपलक्षणार्थमिच्छन्तः प्रयोजनादिप्रयोगेऽप्येतद्विभक्तिविधानं मन्यन्ते।
(कैयट on II-iii-23)

2. अन्ये त्विति मतेऽनुग्राहकाभावोऽरुचिबीजम्। (उद्योत on II-iii-23)

3. असर्वनाम्नोऽपि विधानार्थमत्र सूत्र इदं पठितम्, नतु वृत्तिकारवत्—नागेश सर्वनाम्नस्तृतीया चेत्यत्र। (कैयट on II-iii-23)

4. The Sūtra (II-iii-23); धनेन कुलम्, कन्यया शोकः, विद्यया यशः।
The Sūtra (II-iii-26); अन्नस्य हेतोर्वसति।

(II-iii-27) (by anuvṛtti) enjoin it. And, as is quite clear from its illustrations,[1] Patañjali's *Iṣṭi also* enjoins the case-endings in the words निमित्त, कारण and हेतु and their accompanying words. The proper place, therefore, of Patañjali's *Iṣṭi* is the Sūtra (II-iii-26/7) and not (II-iii-23). Here we have thus got a clear case of a *Mahābhāṣya* passage found misplaced even in the time of Kaiyaṭa (c. 1050 A.D.)

[*Published in KĀNE Volume of Studies in Indology,* (1941). *Pages* 82—3]

---

1. किं निमित्तं वसति, केन निमित्तेन वसति, कस्मै निमित्ताय, कस्मान्निमित्तात्, कस्य निमित्तस्य, कस्मिन् निमित्ते वसति. Similarly in the case of कारण and हेतु words also, Patañjali (II-iii-23) gives examples in all the case-endings.

16. ON PĀṆINI'S SŪTRA VII-I-90—WRONG WORDING OR CORRUPT READING ?

The commentators of *Pāṇini* (=P) have proposed in many cases amendments in the wording of the P. Sūtras with a view to include the desired and exclude the undesired forms in the then current Sanskrit language. But sometimes their proposed amendments are off the mark : what they amend is not really an incorrect statement, but only a corrupt reading, for which P. cannot be reasonably held responsible. To substantiate the above remark, an attempt is made below in connection with P. 7-1-90.

The P. Sūtra (*gato ṇit.* 7-1-90) as read in the current text, lays down the strengthening of *o* into *au* in the first five forms (three in the nominative and two in the objective) in the declension of *go* (cow)—stem. The P. Sūtra (*autom-śasoḥ* 6-1-93) changes *o* of an *o*-ending stem into *ā*, if the affixes *am* and *śas* follow it. Accepting the present reading of the above two Sūtras as correct, a number of difficulties arise and they are discussed by *Patañjali* (=Pat.). The application of P. 6-1-93 in such conjugational forms a *acinavam* (first person singular, imperfect-*laṅ*-tense from the root *ci*- togather) will have to be avoided *either* by limiting this sūtra to *go*-stem only (i.e., by reading *ā gotaḥ* in place of *autaḥ*=*ā*+*otaḥ*) *or* by bringing the natural *anuvṛtti* of *supi* in this sūtra from the preceding sūtra (6-1-92). The *am* in *acinavam* not being a *sup* (a declensional affix), the sūtra 6-1-93 is not applicable there. But there arises another difficulty. The general sūtra 6-1-93 (being applicable in the case of all *o*-ending stems) would be in natural course suppressed (*bādhita*) by the particular (*viśeṣa*) sūtra 7-1-90; and consequently the sūtra 6-1-93 cannot be applied in *gām* (the objective case singular form *go*-stem) and the undesired form *gāvam* would result. To avoid this difficulty, Pat. suggests that the sūtra 7-1-90 should

read as *oto ṇit* and that the sūtra is then applicable to all *o* stems and not to *go* stem only. The P. 6-1-93 (*ā-otom śasoḥ*) consequently becomes a *viśeṣa* sūtra (being applicable in fewer cases) in relation to the amended sūtra (=S.) *Oto ṇit.* Hence the apprehension, that S. 7-1-90 would suppress the S. 6-1-93, disappears and the desired form *gām* is obtained. The amendment of the S. 7-1-90 is desired for other purposes also; for this S. would cover the case of *dyo* stem also; and such forms as *dyām* (in '*dyām gaccha*' and "*dyāṃ te dhūmo gacchatu*") and *dyāvaḥ* (in "*yad dyāva indra te śatam*") would be easily justified. The other solution for avoiding the application of the sūtra (6-1-93) to *go* stem only by adopting the reading *a gotomśasoḥ* in place of *automśasoḥ* is thus rendered futile and becomes an *ekadeśībhāṣya,* for otherwise the above forms from *dyo* (*dyāvaḥ* and *dyām*) would remain unaccounted for.

The correct reading, then of the S. (7-1-90) as suggested by Pat. and explicitly stated by Kāśikākāra and other commentators is *oto ṇit.* When Pat. suggests the amendment of the S. 7-1-90, he proposes an amendment in the wording of the S. and is not correcting a misreading. Not only Pat. but all other commentators take the P. sūtra 7-1-90 to be *goto ṇit* and comment accordingly.

But we should make a distinction between a corrupt reading and a wrong wording. That the S. 7-1-90 in the current form is corrupt text can be established beyond doubt. If the reading *goto ṇit* has P's. sanction, the other S. also must have read as *a gotomṣasoḥ;* otherwise the form *gām* would be unjustified. If on the other hand the present reading of S. 6-1-93 is necessary to account for the form *dyām* from *dyo,* as said by Pat. the other S. 7-1-90 also must be read as *oto ṇit* to account for the form *dyāvaḥ* (plural nominative from *dyo*). It is inconceivable that P. should provide for the form *dyām* and keep silent over the other form *dyāvah* from the same stem. Thus *either* both the sūtras (6-1-93 and 7-1-90) have the reading *otaḥ or* both have *gotaḥ.* It should be remembered that both these forms (*dyām* and *dyāvaḥ*) are quoted by Pat. from Vedic literature. As it would be doing injustice to the genius of Pāṇini to regard that both the sūrtas dealt with the forms of *go*-stem only and that he ignored the forms of the stem *dyo* (occurring in the Vedic lit.), it can be easily inferred

that both the sūtras had the reading *otāḥ* and that the present reading of the S. 7-1-90 is merely a corrupt reading.

Another evidence can be brought forth in support of the above conclusion. There is no sense and rationale in adding *t* to *go* in *gotaḥ.* The *tapara-karaṇa* according to P. 1-1-70 is for the specific purpose of restricting the scope of letters indicated by the accompanying *aṇ* (vowel). And as *go* in *gotaḥ* is not a vowel, but a consonant-plus-vowel, the S. 1-1-70 cannot be applied in the present case.[1] Pat.'s attempt to explain *gotaḥ* in that light is clearly an uphill task and proceeds on the assumption of the corrupt text as a genuine reading. It is due to this assumption that Pat. ignores[2] the natural and most reasonable *anuvṛtti* of *aṇ* in the S. 1-1-70 from the preceding S. 1-5-69. Thus it is not unreasonable to suppose that the use of *t* in *gotaḥ* is against Pāṇinian technique. The reading of the S. must therefore have been in original P. text, *oto ṇit* and not *goto ṇit.* A slight corruption in the reading of the S. has been taken to be a genuine reading by the commentators. The proposed amendment of the S. 7-1-90, therefore, is really speaking, uncalled for.

[*Published in Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona. Vol. XXIII,* 1942, *Pages* 77-9]

---

1. Cf. The Kāśikā on the S. 6-1-93.
   वर्णनिर्देशेषु हि तपरकरणं प्रसिद्धम्।
2. Cf: Nāgeśabhaṭṭa in his *Uddyota* on the S. 7-1-90.
   तपरस्तत्कालस्येत्यत्रणिति नानुवर्तनं इत्यनणोऽपि तत्कालस्य ग्रहणम्।

17. SOME ASPECTS OF THE TECHNIQUE OF THE ANUVṚTTI PROCEDURE IN THE AṢṬĀDHYĀYĪ

Among many devices adopted by Pāṇini (P.) in the Aṣṭādhyāyī (Aṣṭ), the device of the Anuvṛtti procedure is of great importance. In fact, it was due to the use of this device that P. has been able to secure the brevity unparallelled elsewhere. The Anuvṛtti procedure aims at avoiding the repetition of the same word in one or more successive Sūtras. The technique in its employment is not so easy as it may appear. To enter into P.'s mind and discover the principles underlying the Anuvṛtti procedure is a complicated problem which is made still more complex by the interpretations of the later commentators and the changes in the order[1] of some sūtras. It is also likely that some sūtras are later interpolations[2] and consequently they disturb the original scheme of P.

For serving his aimed brevity, P. employs two means, Adhikāra and Anuvṛtti. The former refers to a key-word, which is used only once in the beginning and is taken to the successive sūtras. It covers a large number of sūtras and goes often to more than one Pāda or even Adhyāya.[3] In fact, the cope of an Adhikāra covers a whole topic. The Anuvṛtti is, on the other hand, concerned with a small group of sūtras, sometimes of even two sūtras. In Anuvṛtti, the aim is not division of topics and subjects, but economy of words and avoidance of repetition. Different words in a sūtra have, if so necessary, different spheres of their Anuvṛtti.

---

1. Cf. Mahābhāṣya, Kāśikā and Laghuśabdenduśekhara about I.2.29/40 and VIII.4.53/57.

2. Cf. I.2.53/5.

3. The Adhikāra of III.1.1 and 2 goes up to the end of the fifth Adhyāya.

The word, īdūdet' in I.i.2. goes up to I.i.12. only, while tne word 'Pragṛhyam' in the same sūtra goes up to I.i.19. Thus, in short, the Adhikāra, based on the consideration of homogeneity and similarity of grammatical treatment, stands for a real subject-wise division or classification of sūtras; the Anuvṛtti is an artıficial device to effect an economy of words.

The part of a compound word in a sūtra is not separated for Anuvṛtti. The word 'sthāne' in I.i.49, being a part of the compound 'sthāneyogā', is not available to the sūtra following it. Hence the word 'sthāne' is used again in I.i.50. Similarly the word 'sic', a part of the compound 'liṅsicau' in I.i.12/13 is not available in I.i.14. Exceptions to this rule (e.g. the Anuvṛtti of the word 'strī' in I.2.49 from the previous sūtra, where the compound 'gostriyoh' is used) have to be explained by recourse to Vyākhyāna (See below).

In the same way, a word syntactically connected, though not actually compounded, with another word, is not treated as an independent word for Anuvṛtti. The word 'bahuvrīhau' in I.i.28 is not available in I.i.29, as in the former it is connected in meaning with the word 'dik-samāsa' and, in the latter, it refers to the general type of 'bahuvrīhi'. The word 'Karma' in I.4.46/8 has got the sense of Ādhārakarma. Hence the need for repeating the word same Karma in I.IV.49.

In the sphere of their Anuvṛtti, words go to all the sūtras in sequel and do not skip over. Frog-jumping (Maṇḍūka-Pluti acc. to commentators) is a far-fetched procedure and does not commend to the P.'s scheme. It may be that in some sūtras the Anuvṛtta word is not necessary, as it serves no practical purpose. But this does not mean that the sūtra is skipped over or it must be avoided (cf. प्रयोजनाभावेऽपि अनुवृत्तिरुत्तरार्था.). The word 'Ātmanepadeṣu' in I.ii.11 goes up to the sūtra I.ii.17, though its presence in I.ii.14 is not necessary, for even without it, the result would be the same.[1] Some apparant exceptions to this rule (e.g. the word 'ekaśruti' skipping over I.2.38) can be very well explained by Vyākhyāna

---

1. cf. काशिका on I.1.14 "आत्मनेपदग्रहणमुत्तरार्थमिहानुवर्तते। इह तु परस्मैपदे हन्तेर्वधभावस्य नित्यत्वात्कित्वस्य प्रयोजनं नास्ति।"

(that is, joining I.ii.37 and 38 in one sūtra, which is more natural[1] and understandable). In the Aṣṭā. there are Sūtras which might be termed as 'associated digressions' or 'sūtras in parenthesis.' The above apparent exception is one of many such exceptions in the Aṣṭā.

A word in the course of Anuvṛtti may undergo change in number, if it suits the context. The word 'anudāttānām' in I.2.39 becomes 'anudāttasya' in I.2.40. The word 'it' in I.3.2 becomes 'itah' in I.3.5 and 'itau' in I.3.7. Sometimes a change in case-ending also is suggested, by commentators. 'Nah', a Pañcamyanta word in 8.3.30 is assumed to be a ṣaṣṭhyanta word in 8.3.31, but this is not necessary. In reality, in all these sūtras, the word 'Nah' should be taken as ṣaṣṭhyanta. The commentators, anxiety on this point is due to their misinterpretation of the sūtra I.i.46.[2]

The use of the conjunctive particle 'ca' and its Anuvṛtti are also complicated. Even without 'ca', the required word can be brought by Anuvṛtti from previous sūtras. Then what is the propriety in using 'ca' for the same purpose ? The difference lies in the relationship of the sūtras concerned. By the word 'ca' in a sūtra that part of a previous sūtra which is needed to complete the sense of the subsequent sūtra is made available. Thus the sūtras brought together by 'ca' form part of a composite whole. They belong, as if, to one family. They refer either to a common affix, or common stem or common function etc.[3] The sūtras with 'ca' are, therefore, of a supplementary nature. But sūtras brought together by Anuvṛtti are not so. Their functions may be divergent, they may have nothing intrinsically in common. Their unity is artificial. The only aim in Anuvṛtti is avoidance of repeating a word or words and *not* supplementing a sūtra. The point of difference can be made clear by

---

1. The sūtra I.ii.37/8 should read as "न सुब्रह्मण्यायां स्वरितस्यतूदात्तः देवब्राह्मणयोरनुदात्तः।"

2. The sūtra "आद्यन्तौ टकितौ" simply means that a टित् आगम will be आद्यवयव of the पर letter and a कित् आगम, अन्त्यावयव of the पूर्व letter. The आगम necessarily implies the presence of पर and पूर्व letters.

3. cf. 4.1.136; 4.2.28; 1.1.5 respectively.

referring to the sūtras I.i.3/4 and I.i.4/5.[1] The particle 'ca' has been used in a variety of ways in the Aṣṭā. In a group of sūtras joined by 'ca', the particle is sometimes in the second sūtra (e.g. in I.1.4/6 and I.1.32/6) and sometimes in the closing sūtra (e.g. I..32/36). In some cases, where we should have expected it, it is not used at all (e.g. I.1.42/43). In other cases, its use is superfluous (Mukhasukhārtha) and the sūtra containing it has nothing in common with the previous sūtra (1.3.21). In view of the above various uses of 'ca', there is not much force in the undue emphasis laid by Pawate,[2] that the bringing of a word by using 'ca' should be expected to end with the sūtra containing 'ca' (cf. चानुकृष्टं नोत्तरत्र in the परिभाषेन्दुशेखर No. 79). That this Paribhāṣā is *not* universal and admits of exceptions is recognised by Nāgeśa Bhaṭṭa himself and he quotes (II.3.2/4) wherein this Paribhāṣā is violated. In fact, much of the incongruity in the use of 'ca' can be removed by transposing the order of sūtras of a group governed by the sphere of 'ca' (e.g. if in the group [I.73/5], the sūtras 74 and 75 are transposed, चानुकृष्टं नोत्तरत्र is not violated). We reserve the consideration of this aspect of 'ca' for another occasion.

There are two kinds of sūtras. Some are obligatory (Nitya); others are optional (Vaikalpika.). The words 'Vā' Vibhāṣā or Anyatarasyām are used in a sūtra to indicate its optional nature. Even these words indicating option have Anuvṛtti and go to the subsequent sūtras. The result is that there is confusion between those subsequent sūtras, which are to be taken as optional by virtue of the Anuvṛtti of 'Vā' etc. and the other sūtras, which are to be taken as obligatory as they are not expected to have its Anuvṛtti. To avoid this confusion and to indicate the end-limit of such Vā-Anuvṛttis and the commencement of obligatory sūtras, various devices have been used in the Aṣṭā. The clearest device is the use of the word 'Nityam' in the sūtra wherein 'Vā' etc. (option—indicating

---

1. इको गुणवृद्धी। न धातुलोप आर्धधातुके and न धातुलोप आर्धधातुके। क्ङिति च। In the former group there is no common function. In the latter, both the sūtras have the same function of negating गुणवृद्धी।

2. In the "Structure of the Aṣṭādhyāyi" p. 78.

words) stop coming by Anuvṛtti (e.g. I.i.2.72; I.2.63). Change of topic is another device (e.g. I.i.32/36 are optional; but I.i.37 is obligatory as it begins a new topic). In many cases, we have to take recourse to inference (e.g. in I.2.14/15 the word 'Vā' does not come from I.2.13, because the word indicating option [Vibhāṣā] is used in the subsequent sūtra I.2.16.) Sometimes the option—indicating words have no Anuvṛtti in the subsequent sūtra. Consequently these subsequent sūtras are obligatory (e.g. I.2.3 is optional, but the subsequent sūtra. I.2.4 is obligatory). In all such cases, inference or interpretation to suit the purpose (Lakṣyānusāri Vyākhyāna) is the only help and we cannot do without it. There is no hard and fast rule to allow us to have a smooth sailing in understanding the P. sūtras. Pāṇinī's technique is dictated by the commonsense view. He is not slave to the rigidity of his technique; he is not logical at the cost of clarity and reasonableness.

If some of the sūtras do not conform to the hypothetical principles, we should not rush to the conclusions unfavourable to P.'s genius. The reason for the apparent inconsistancies should be investigated. In many cases such a close examination (Vyākhyāna) leads us to know the real implication such as "associated digression" or "sub-ideas in parenthesis." How truly has patañjali said :

"व्याख्यानतो विशेषप्रतिपत्तिर्न हि सन्देहादलक्षणम्"

—महाभाष्य on महेश्वरसूत्र No. 6.

[*Published in Proceedrigs and Transactions of* 13*th. All India Oriental Conference, Nagphur* (1946) *Pages.* 109-112]

18. ON THE ORIGINAL TEXT OF THE AṢṬĀDHYĀYĪ

The *Aṣṭādhyāyī* of Pāṇini holds an almost unrivalled position in Indian literature. It has thrown into oblivion the earlier grammatical works and has found its place in the list of the *Vedāṅgas*. Its methodology, scientific treatment and comprehensiveness have made us forget the older vedāṅga texts on grammar, and, being the oldest text on grammar it is the only work referred to as 'Vyākaraṇa' the most important among the six *Vedāṅgas*.[1] Consequently it is invariably included by the *Śrotriyas* in their recitation (*Mantra-jāgara*), no matter to which *Veda* or to which *Śākhā* thereof they belong. Thus, the *Aṣṭādhyāyī* forms an essential part of the vast sacred vedic literature.

But this fact has not been an 'unmixed blessing' to the *Aṣṭādhyāyī*, for it is responsible for causing an artificial recitation of the text. The *sūtras* are read by the *Śrotriyas* not separately but continuously as in *Saṁhitāpāṭha*. That this process of combining *sūtras* in a continuous reading could *never* have been Pāṇini's intention goes without saying, for it strikes at the very root of the Pāṇinian scheme. The different *sūtras* are laid down by Pāṇini for different purposes. Some give positive injunctions (*Vidhisūtras*); others are negative (*Niṣedha*); some are used in interpreting a sūtra (*Paribhāṣā*), others are meant for being handed down in the succeeding sūtras (*Adhikāra*); others are merely definitions of technical terms[2] (*Saṁjñā*). It would serve no purpose at all and would be only a travesty of facts, if we were to suppose that the sūtras of a *pāda* (a sub-section of

---

1. Cf. मुखं व्याकरणं स्मृतम्।
   (Pāṇinīya Śikṣā; St. 42)
2. Cf. संज्ञा च परिभाषा च विधिर्नियम एव च।
   अधिकारोऽतिदेशश्च षड्विधं सूत्रलक्षणम्॥

an *adhyāya*) form one continuous word-group. But as this peculiar way of recitation is found among the Vedic reciters who seldom pay attention to the meaning of the text, there is not much to wonder at it. But the real matter for surprise faces us when we find the commentators taking advantage of the continuous recitation and interpreting *sūtras* in their own way.

This they did in two ways. Firstly, a variant reading of the final word of a *sūtra* is proposed to suit a grammatical purpose and the variant is accounted for by its *sandhi* with the initial letter of the following *sūtra*. Thus, the sūtra, '*Sthāne antaratamaḥ*' (I-i-50) is proposed to be read[1] as *Sthāne antaratame*, because the continuous reading of the two sūtras (I-i-50, 51), viz. *Sthāne antaratama Uraṇ raparaḥ*, can be dissolved as *Sthāne antaratame/uraṇ raparaḥ*. Secondly, the commentators split the continuous-read sūtras in an arbitrary manner. A *sūtra* may be split into two sūtras (*Yoga-vibhāga*) and interpreted accordingly to give wider meaning to the original sūtra. About eight (8) cases of such a *Yoga-vibhāga* have been suggested in the *Mahābhāṣya*.[2] The later commentators carry this procedure of *Yoga-vibhāga* further to other *sūtras* and have no hesitation in resorting to it.[3] This frequent recourse to *Yoga-vibhāga* has consequently led to a discrepancy in the total number of the *Aṣṭā.-sūtras*. According to the author of the *Svara-siddhānta-candrikā*, the total number of the sūtras is 3995.[4] Böhtlingk gives in his critical edition 3983 sūtras[5] and refers to a post-script in the Manuscript (B) according to which the sūtras were 3896 in number.[6] Tārānath Tarka-Vācaspati's edition of the *Siddhān-*

---

1. See *Mahābhāṣya* on (I-i-50).
   "उभयथा हि तुल्या संहिता 'स्थानेऽन्तरतम उरण्रपर' इति।"
2. See Kielhorn : *Indian Antiquary*, Vol. XVI, p. 179-181.
3. Cf. *Siddhānta-kaumudī* on (II-i-6; II-iii-71; II-i-4 etc).
4. See section 1, st. 15.
   चतुःसहस्री सूत्राणां पञ्चसूत्रीविवर्जिता।
   अष्टाध्यायी पाणिनीया सूत्रैर्माहेश्वरैः सह॥
5. See Vol. II, Einleitung, p. XIX (1840 edition).
6. *Ibid*, footnote No. 2.

takaumudī contains 3965 sūtras. This discrepancy in the total number of sūtras is mostly due to the *Yoga-vibhāga* procedure. A question may be raised as to why the commentators resorted to it. For replying this question, we have to dive deep into their minds and understand their view-point, before we think of accusing them of 'tampering' with the original text.

We have already seen above that the *Aṣṭā*, has long since been regarded as a part of the sacred vedic literature. In his comment, Patañjali expressly admits[1] that the *sūtras* were like Vedas and that great sanctity attaches to them as they were composed by Pāṇini, an accepted authority on the subject. Therefore, the commentators believed that the *Aṣṭā.* was the standard grammar of the Sanskrit language for all times past as well as future. Consequently, according to them, what was not accounted for by the *Aṣṭā.* was wrong and also what was held correct must be justified and made to have Pāṇinian authority. It was specially the latter supposition which led the commentators to split *sūtras* in order to account for the new formations, notwithstanding the consideration whether Pāṇini knew and cared for such forms or not. The formations, which became current, even in the post-Pāṇinian age, were 'Pāṇinianized' and no scruple was felt in 'retouching' the original text to account for them. Thus, what would be thought, now-a-days, as the deliberate tampering with the text was *not only* felt unobjectionable but was regarded as quite compatible with the notion of authoritativeness which the commentators associated with Pāṇini's grammar. Another evidence of retouching the original text is the proposed re-arrangement of some *sūtras.* The order of the *sūtras* as given in the *Kāśikā-vṛtti,* is ordinarily accepted. But Nāgeśabhaṭṭa says[2] that the *sūtras* (I-i-29/37) should come, according to

---

त्रीणि सूत्रसहस्राणि तथा नवशतानि च।
षण्न (? ण्ण) वतिसूत्राणि पाणिनिः कृतवान् स्वयम्॥

1. On (I-i-i) छन्दोवत्सूत्राणि मवन्ति।
   and प्रमाणभूत आचार्यो महता यत्नेन सूत्राणि प्रणिनाय।
2. See *Laghu-śabdenduśekhara* on I-ii-32).

Patañjali (on I-ii-32), after (VIII-iv-67); while Patañjali, regards[1] them as coming after (I-ii-40).[2] Similarly, according to Patañjali, the *sūtras* (VIII-iv-58-63) should come after (VIII-iv-52). Besides these re-arrangements of the *sūtras*, the *Aṣṭā*. contains quite a good number of variants in reading, interpolations from the *Vārttikas* and Patañjali's remarks and additions of one or more words.[3]

The Sūtra, '*Upadeśe ac anunāsikaḥ it* (I-iii-2), refers to the dropping of those vowels, which were nasalized (*anunāsika*) purposely to indicate their indicatory nature (*Anubandhatva*). Thus, the letter *ṛ* of the suffix *Śatṛ* (P. III-ii-124) is elided, but not *a* of the suffix *Śānac* (P. III-ii-124). In order to distinguish such indicatory vowels (*anubandhas*) from other vowels, Pāṇini proposed their nasalization; the suffix *Śatṛ*, therefore, was formally *Śatṛṁ*, but *Śānac* was not *Śānaṁc*. Hence the difference in their treatment. But unfortunately the signs of nasalization are not seen in the present text of the *Aṣṭā*. ; they disappeared before the age of the *Kāśikā-Kāras* (600 A.D.), who had therefore to give a maxim that the nasalized character of an indicatory vowel is the subject of inference and traditional interpretation (and not of actual observation).[4] Needless to say, the retention of these signs would have been helpful and made the scheme much easier.

Now, we come to the question if the *Aṣṭā*. was originally written in an accented form. Though only the texts of the vedic *saṁhitās* and the *Taittirīya* and *Śatapatha Brāhmaṇas* mark accents, there are reasons to believe that other older vedic works also had originally an accented form.[5] The same may or may not be true of the *Vedāṅga* texts, but the fact remains

---

1. See comments on (I-ii-32).

2. "इत आरभ्य नवसूत्राणाम् 'अ अ' इति सूत्रात्पूर्वं पाठ इति तस्यादित इत्यत्र भाष्ये इति तत्रैव ल. श. शेखरे। परन्तु उदात्तस्वरितपरस्य सन्नतर इत्यतः परत्र पाठ इति स्पष्टं भाष्ये।" [*Aṣṭā*. (Bombay Edition) : footnote on I-ii-129 and VIII-iv-52].

3. See KIELHORN; *Indian Antiquary*, Vol. XVI, pp. 181-184.

4. See comment on (I-iii-2).

प्रतिज्ञानुनासिक्याः पाणिनीयाः।

5. See KEITH : *R. V. Brāhmaṇas* (Translated); Introduction, p. 64.

that no available texts of the *Vedāṅga* works (including the *Aṣṭā.*) have come down to us in an accented form. The vedic reciters (*Śrotriyas*), however, recite the *Aṣṭā.* in the same monotonous (*Ekaśruti*) way as the *Aitareya Brāhmaṇa* (which must have been originally accented like the *Śatapatha* and *Taittirīya*) and the manner of recitation by the *Śrotriyas* gives no help to decide the question. This question whether *Vedāṅga* texts were originally accented or not, assumes greater importance in the case of the *Aṣṭā.* The basis of Pāṇini's grammar comprised the vedic as well as the classical language; and as important vedic works were accented, he had to give accent rules[1] in order to make his grammar comprehensive. His treatment of accents (*Svara-prakriyā*) is, therefore, an important section of the *Aṣṭā.* and has been regarded fuller and more scientific than that of the section dealing with purely vedic formations (*Vaidikī-prakriyā*). The technique and fundamental principles of the language being the same, it is but natural that the application of his accent rules should be extended to the classical forms also. That the accents are common to both vedic and classical Sanskrit is clear from the fact that Pāṇini does not say that the word '*chandasi*' is to be supplied in the accent-rules. On the other hand, the presence of this word in some sūtras (e.g., VI-i-170; VI-ii-119; VIII-i-35 etc.) makes it quite clear that other sūtras are common to both. The sūtra '*Vibhāṣā Bhāṣāyām*' (VI-i-181) clearly refers to the optional operation of the accent-rule (VI-i-180) in Bhāṣā (spoken language). That Kātyāyana also did not like to confine the scope of the accent-rules to vedic Sanskrit only can be inferred by his not introducing any such *vārttika* as '*Chandasi iti vācyam*' in the accent--rules (*Svara-sūtras*). The stanza[2] '*Mantro hīnaḥ svarato varṇato vā*...is found altered in the *Mahābhāṣya*

---

1. See *Svara-siddhānta-candrikā;* St. 16-7 of the 1st section

सप्ताशीत्यधिका तेषु त्रिशती सौवरी मता।
पञ्चैकादश वा ज्ञेयाः स्वरयोगा उणादिषु॥
संख्या फिट्सूत्रसूत्राणां विज्ञेयाशीतिरष्ट च।
त्रिशत्सूत्री प्रातिशाख्यात् संगृहीतात्र सौवरी॥

(Annamalai University Sanskrit series edition, 1936)

2. *Pāṇinīyaśiṣkā*, st. 52.

(I-i-1-1) as '*Duṣṭaḥ śabdaḥ...*' This clearly shows that according to Patañjali any word—whether vedic or classical—was liable to become wrong in accent and bring harm to the user.[1] Thus, if we recognize that accents are common[2] to both vedic and classical, it should cause no surprise if Pāṇini's *sūtras* also, like *Saṁhitā* texts, bore accent marks according to his *Svara-prakriyā*.[3] We shall begin the consideration of the problem with what the commentators *expressly* say about it.

In his comment on the *Paribhāṣā* '*Abhedakāḥ Guṇāḥ*' (No. 118) Nāgeśa-bhaṭṭa refers to the two opinions of Kaiyaṭa, (i) that the *Aṣṭā.* was read as an accented text, that is, the sūtras were recited with three accents; *udātta, anudātta* and *svarita* (*Traisvarya-pāṭha*); or (ii) the sūtras were recited in a monotonous way (*Ekaśruti*) and that no distinction in tone was observed. But Nāgeśabhaṭṭa himself does not subscribe to this non-committing opinion of Kaiyaṭa. He asserts that though reciters do not observe the distinction of accents and recite in *Ekaśruti-pāṭha*, it does not follow that the *Aṣṭā.* text had no accented form, that particular words in a sūtra may have been given for special reasons[4] in *Ekaśruti*, but the *Aṣṭā.* as a whole was handed down by Pāṇini in an accented form (*Traisvarya*).

मन्त्रो हीनः स्वरतो वर्णतो वा मिथ्याप्रयुक्तो न तमर्थमाह। स वाग्वज्रो यजमानं हिनस्ति यथेन्द्रशत्रुः स्वरतोऽपराधात् ॥

1. The word *Indra-śatruḥ* if accented on the 1st member of the compound will have *Bahuvrīhi* compound and mean "whose killer is Indra"; but if accented on the last syllable of the compound, it will have *Tatpuruṣa* compound and mean 'Indra's killer'. This word pronounced in the accents of the *Bahuvrīhi* compound brought disaster to the *Asuras.*

2. See *Svarasiddhānta-candrikā*; Introduction (p. I i.).

3. Cf. the rules of *Sandhi* given by Pāṇini which are actually applied in Pāṇini's *sūtras* (special cases ignored).

4. The word, *Aikṣvāka,* allowed as an irregular formation (*nipātana*) by (VI-iv-174), is to be read in *Ekaśruti* to permit two forms; one with *udātta* on the first syllable in the sense of 'Son of *Ikṣvāku*' (IV-i-168), the other with *udātta* on the last syllable in the sense of 'born in the country of *Ikṣvāku*' (IV-ii-132).

But there are some difficulties in accepting the above view of Nāgeśa-bhaṭṭa. Firstly, Kaiyaṭa, an earlier writer by 600 years, is not so definite and holds a non-committing opinion.[1] Secondly, granting that the *Aṣṭā.* had *Traisvarya-pāṭha* the following questions arise; (i) whether the roots, stems and suffixes occurring in the *sūtras*, were marked according to their original accents, or they would be governed by the rules of the *Saṁhitāpāṭha* (where mutual influencing of accents in different words is allowed). [For example, the roots, *Vada, Vraja* (=*Vad, Vraj* which are *Udātta*, by VI-i-162) in the sūtra (VII-ii-3) would be marked as such, or the compound, '*vadavraja-halantasya*' (VII-ii-3) will have *Samāsa-svara* (VI-i-223) viz. *antodātta*, and the roots, *vada* etc. will be marked as *anudāttā*]. Or (ii) whether *Yat* in (III-i-97) will have stem-accent (*Phiṭsvara, antodātta*) or the *svarita*-accent by (VI-i-185). A strict adherence to the method of *Traisvaryapāṭha* will, however, require compound-accent in the sūtra (VII-ii-3) and *Yat* in (III-i-97) to be marked as Udātta, for the word *Yat* in the sūtra does not actually have *t* (as the indicatory sign) as required by (VI-i-185); *yat* has *t* (as an *anubandha*) in the example-formations only, viz. *ceyam, jeyam*. But this explanation does not hold good in the following case.

The heading words (*Adhikāra*), which are intended to be supplied in the following *sūtras*, are enjoined by Pāṇini to be marked with the *Svarita*-sign (*Svaritena addhikāraḥ*, I-iii-11); e.g. the words, *Dhātoḥ* (III-i-91), *Pratyayaḥ* (III-i-1)—(which are supplied in the following *sūtras*) should be marked as *svarita*. But a question arises whether the words, *Dhātoḥ* and *Pratyayaḥ*, being *adhikāra*-words, will bear Svarita-marks or their original accents (*antodātta*); whether the word, *Aci* in (VI-i-77) should have the *Svarita* sign, because it is an *adhikāra* word and is supplied in the following sūtra (VI-i-78) or it should be marked with its own original accent (*Ādyudātta*). Really speaking, the rules of *Traisvarya-pāṭha* will have to be waived in the case of *adhikāra* words and P. *sūtras* will have to be marked in two ways, (i) the *adhikāra*-words in a *sūtra* to be marked as

---

1. Kaiyaṭa (on VI-1-1) does not only mention the above option, but regards *Traisvarya-pāṭha* as दुरवधारण

Ssarita, and (ii) the remaining words in a *sūtra* will have original accents and undergo the mutual influencing of accents as in *Saṁhitā-pāṭha*. But the present *Aṣṭā.* text shows not only the absence of *Traisvarya*, but also of *Svarita*-signs, which would have indicated an *adhikāra*. The authors of the *Kāśikā-vṛtti* expressly state[1] that an *adhikāra* word is known as such by inference and traditional interpretation and not by actual marking of the *svarita*-sign, in the same way as we have seen above about the nasalization-sign of an indicatory vowel. The comments of Kātyāyana and Patañjali on (III-i-11) do not indicate[2] that they had before them an accented text of the *Aṣṭā.* In fact, the word *Svarita* in (I-i-11) does not appear to have been used in its technical sense (*Samāhāraḥ Svaritaḥ* I-ii-31), but merely as an arbitrary[3] sign. It would be preposterous to suppose that Pāṇini desired the *adhikāra* words to be marked as *Svarita* in its technical sense and thus cause confusion between the *adhikāra-svarita* and the real svarita-accent.

A similar confusion is likely to arise as regards the *uddātta* and *anudātta* roots in the *Dhātu-pāṭha*. We know from (VI-i-162) that all the roots are *antodātta* (i.e. have the last vowel *udātta*); but for the purpose of indicating whether a root is *seṭ* or *aniṭ*, a distinction was made in the *Dhātupāṭha*, viz, the *seṭ* roots were marked *udātta* and *aniṭ* ones *anudātta* (Vide, VII-ii-10). Thus, the root *jñā* (to know) is formally *udātta* by (VI-i-162), but in the *Dhātupāṭha* it must be marked as *anudātta* to indicate that it is an *aniṭ* root. The only solution to clear off this tangle is to regard the *udātta* and *anudātta* lists of the *Dhātu-pāṭha* as not having the technical *udātta* and *anudātta* accents, but some arbitrary sign for indicating distinction.[4] These

---

1. On (II-1-II).

प्रतिज्ञास्वरिताः पाणिनीयाः।

2. See a detailed interpretation of the sūtra in *Gurupūjākaumudī* (Fest-gabe zum Albrecht WEBER) 1896; KIELHORN : '*Svaritenādhikāraḥ.*'

3. Cf. *Laghuśabdenduśekhara* on (I-i-11).

स्वरितत्वं चेदं दोषविशेषरूपमज्झल्साधारणं स्वररूपमधिक्रियमाणपदघटकाज्निष्ठं वा। तच्चानुनासिक्यवत्प्रतिज्ञागम्यम्—

4. GOLDSTÜCKER (*Reprint*, p. 41) referring to this clumsy method

arbitrary indications of a *svarita* or *anudātta* were so clumsy and unscientific (and almost un-Pāṇini-like) that Patañjali (on I-ii-11) pooh-poohed the idea of the *Svarita*-sign for indicating *Adhikāra* and preferred the ever-ready (and at times teasing due to its frequency) recourse to the Paribhāṣā *Vyākhyānato viśeṣa-pratipattiḥ na hi sandehāt a-lakṣaṇam*, ie., "The solution of the special (difficulty) results from explanation, for it does not follow that because there is a doubt there is not criterion to solve it." (p. 37/8, GOLDSTÜKER). Similarly, the *aniṭ* (so-called anudātta) roots were later[1] on put together and classified on the principle of their final consonants. The sūtra, *Svaritena adhikāraḥ* (I-iii-11) is now to us of no practical *utility*;[2] but the fact remains that this sūtra served its purpose in Pāṇini's times, when there must have been signs to indicate an *adhikāra* word. It is certain that these signs had already disappeared in Patañjali's times, for, otherwise, he would not have thought of assigning to them one after another, three different functions, (i) The *Svarita*-sign indicates a heading word, (ii) it indicates the limit to which a heading word goes, and (iii) it invests a word with greater strength or efficacy (*Adhikāraḥ=adhikaṁ kāryam*).[3]

Now let us consider the internal evidence of Pāṇini on the subject. The sūtra (I-ii-36) gives an option to have *Traisvarya-pāṭha* or *Ekaśruti-*

---

of using the same term for indicating two different functions, writes, "Let us suppose that *anudātta* in the *Upadeśa* does not mean the spoken, but the written accent and the difficulty is solved without the necessity of impugning the ability or the common-sense of the grammarians." I will only add that such a 'double' use of a technical term is often allowed by Pāṇini with a view to preserve an earlier terminology (*Pūrvācāryānurodhena*) Cf. the term '*Pada*' in (I-iv-14) and (I-iv-17) '*Upasarjana*' in (I-ii-43) and (I-ii-44).

1. See *Kāśikā-vṛtti* and *Siddhānta-kaumudī* on the sūtra (VII-ii-10).

2. See KIELHORN : *Gurupūjākaumudī*, p. 29-32, specially the opening and last sentences.

3. For examples, see *Mahābhāṣya* on the sūtra (I-iii-11).

pāṭha in Vedic literature, implying thereby that even in his times, some vedic works were read with *Ekaśruti*, an assumption borne out by known facts. This *Ekaśruti-pāṭha* should then be still more true of the classical Sanskrit works as testified by the existing texts. So unless we think of Pāṇini as writing consciously and professedly a vedic work, the question of the *Traisvarya-pāṭha* in the *Aṣṭā.* need not arise. The suggestion of the latter commentators[1] to interpret the sūtra (I-ii-36) as '*Vibhāṣā a-chandasi*' and allow option in Bhāṣā (*a-chandas*) also is on the face of it not required (besides being unnatural and far-fetched) and arises from a misconception. The later commentators, believing in the *Traisvarya-pāṭha* of the *Aṣṭā.* seem to think that the sūtra, *Vibhāṣā chandasi*' gives option of having *Ekaśruti* or *Traisvarya* to the vedic works only, and the *Traisvaryapāṭha* is, therefore, compulsory in non-vedic works. But then the complete absence of accentuation marks in the classical Sanskrit works remains inexplicable. We should also bear in mind that the *Ekaśrutipāṭha* (and not *Traisvarya*) is suitable to the employment of the *Śleṣa* figure so frequently employed in classical Sanskrit. Besides Kaiyaṭa (see above)[2] does not preclude the possibility of the *Ekaśruti* in the *Aṣṭā.* Kātyāyanā's *Vārttikas* on (VI-iv-174) about the word *Aikṣvāka*[3] show clearly that the prevalent *Ekaśruti-pāṭha* was necessary to account for the required forms. The inference[4] from (VI-i-181) about the prevalence of accents in *Bhāṣā* (spoken language) would be valid for spoken forms[5] and not a written work[6] like the *Aṣṭā.*

---

1. See *Kāśika-vṛtti* on (I-ii-36) and *Śabdakaustubha* on the same (Vol. II, p. 17, p. Benares edition, Fas. 5 to 10. 1929).
2. Specially footnote 1 of page 147.
3. See footnote 2 of page 146.
4. C. V. VAIDYA : *History of Sanskrit literature* section III, page 133.
5. It is a well-established fact that accents—pitch or stress—play an important part in the spoken languages. Pāṇini's accent-rules applicable to the *Bhāṣā* forms also are to be explained in this way. The word '*Bhāṣā*' used in the sūtras, not dealing with accents, does however refer to both the forms of the classical Sanskrit—written and spoken.
6. See THIEME : *Pāṇini and the Veda*, pp. 124, & 129-30.

It is only on the supposition that the *Aṣṭā* was written in *Ekaśruti* that the commentators[1] can justify their interpretation of the *sūtra* (I-i-70) in two ways (*Taḥ paro yasmāt* or *Tāt paraḥ*, viz. followed by or following *t*). Otherwise in *Traisvaryapāṭha* the accents of the *Bahuvrīhi* and *Tatpuruṣa* compounds being different [vide (VI-ii-1) and (VI-i-223)], the two interpretations of *Taparaḥ* would not have been at all possible. If some grammarians, desiring to elevate the *Aṣṭā*. to the status of the accented vedic *saṁhitās*, applied the accent-rules of Pāṇini to his own work and put forth before the vedic reciters an accented text, such a text did not survive long and like the *Aitareya Brāhmaṇa*, the *Aṣṭā*. also came to be recited in *Ekaśruti*.

[*Published in New Indian Antiquary.*
I-9, 1938, *Pages* 562—69]

1. See Patañjali on (I-i-50), *Kāśikā-vṛtti* and all later commentators on (I-i-70).

19. HISTORY OF AN IMPORTANT HISTORICAL WORD IN THE PĀṆINIAN SCHOOL OF GRAMMAR

Introduction-- Grammatical studies are not altogether devoid of historical interest. Grammatical rules and their examples sometimes throw considerable light on the use of words, shades of meaning attached thereto and the particular atcitude of mind with which people used to think of the objects denoted by those words. Pāṇini's *sūtra* (II-IV-9) "*yēshāṃ cha virōdhaḥ śāśvatikaḥ*" is a good example to illustrate the point. This *sūtra* means that the *dvandva* compound of words, denoting objects that are eternally (naturally) opposed or inimical to each other, is put in the singular number. The examples cited as illustrations of this *sūtra* are *mārjāra-mūshakaṃ* and *ahi-nakulaṃ*. In *mārjāra-mūshakaṃ*, the words *mārjāra* and *mūshaka* denoting cat and mouse—the objects naturally opposed and inimical to each other—are compounded as a *dvandvasamāsa* and the whole compound is singularized *ēkavadbhāva*. Similarly, the form *ahi-nakulaṃ* (sanke and mungoose). Now, in all the examples cited by *Patañjali* and *Vāmana-jayāditya*, the objects denoted by the constituents of such compounds are such as are opposed to each other or, in short, natural enemies. But in later grammatical works, we come across such artificial examples of this *sūtra* as *Śramaṇabrāhmaṇaṃ*. Herein, *Śramaṇa* (a Buddhist monk) and *Brāhmaṇa* (a Brahmanical *saṁnyāsi*) are supposed to be natural enemies. The citation of this example as an illustration of *Pāṇini's sūtra* "*yēshāṃ cha virōdhaḥ śāśvatikaḥ*" clearly indicates that at that time the Buddhist monks and Brāhmaṇa *saṃnyāsis* were regarded as natural and irreconcilable enemies (having *śāśvatika virōdha*). Thus it is clear that from grammatical rules and

their examples we can sometimes get interesting items of historical information.

II

As generally known, the term *Dēvānāṃ priyaḥ* (in its Prakritized form *Dēvāṇaṃ pi a* or its variant) is an epithet of Aśōka and occurs frequently in his inscriptions. It is variously translated by translators as 'favourite of gods', 'His Holiness', or 'His Sacred Majesty.' Taking it to be an honorific term, Aśōka takes pride in calling himself '*Dēvānāṃ priyaḥ.*' The other optional form '*Dēvapriyaḥ*' is also a term of high honour. *Patañjali* in his comment on *Pāṇinisūtra* (II-IV-56 and (V-III-14) takes it to be an honorific term like such words as *āyushmān*, *dīrghāyuḥ* and *bhavān.* Bāṇa also uses this word as a term of honour.[1] Even in *Śukla Yajurvēda* the term in changed order is used in a good sense (cf.—*priyaṃ dēvānāṃ-anādhrishṭam dēva yajanamasi*). But in later classical Sanskrit works the sense of the term *Dēvānāṃ priyaḥ* undergoes a deterioration in meaning and is thought to be a synonym for *mūrkha* (a fool).[2] This indeed is a marvellous change in meaning. Is it not a matter for surprise that the epithet *Dēvānāṃ priyaḥ*, repeating which the most distinguished Buddhist Emperor, Aśōka, in never tired of and which he frequently uses as his glorious title, came to mean, later on, a fool and became a term of contempt ? But the reason of this strange phenomenon is quite apparent. With the decay of Buddhism, when Brahmanism reasserted itself, the honorific terms in earlier Buddhistic works became 'Untocuchables' and contemptuous meanings were attached to them. The students of Indo-Iranian religion very well know the fate of the words *Indra* and *Asura* in the Iranian and later Vedic mythology respectively. It was due to later Brahmanical prejudice against the Buddhist Emperor Aśōka, that the favourite epithet of Aś'ōka became a synonym for *mūrkha* in later Classical Sanskrit. To show this, we will discuss in

---

1. See R. K. Mookerji's 'Aśōka,' p. 109 (1928). A concise and masterly note is given there on the term '*Dēvānāṃpriyaḥ.*'

2. *Cf.*—Mammaṭa.

detail the relevant grammatical rules laid down in the Pāṇinian system of grammar.

III

The grammatical *sūtra* by Pāṇini (vi-iii-21) *shashṭyā ākrōśe*, means that the genitive case ending in a compound is *not* dropped, if the compounded form implies reproach, censure, condemnations or insult. The usual illustration of this rule is '*chaurasya kulaṃ*' where censure or reproach is implied. But the rule does not operate in *Brāhmaṇa kulaṃ*, where no such reproach is intended; consequently the genitive case-ending is dropped (*Brāhmaṇasya kulaṃ—Brāhmaṇa kulaṃ*). Thus according to Pāṇini the form *chaurasya* implies reproach and the form *chaura kulaṃ*, simply a statement of facts (a family of thieves). Pāṇini who flourished long before *Kātyāyana* and the Buddhist King Aśōka, had no knowledge of the would-be-coming use of the compound *Dēvānāṃpriya* as a term of honour, and therefore, we can conclude nothing from his rule about the good or bad sense of the word *Dēvānāṃ priyaḥ* which would, perhaps in Pāṇini's opinion, be an uncompounded form implying nothing more than the meaning of the constituent words. After a lapse of some centuries, the form *Dēvānāṃ priyaḥ* began to be used as an honorific term[1] so much so that Aśōka assumed this term as his title. Now, *Kātyāyana* and Patañjali, the great grammarians, who handled the Sanskrit language as a living organic language and were always alive to modify the rules of Pāṇini in accordance with the requirements of the growing Sanskrit language, added a few additional vārtikas as exceptions to Pāṇini's, rule (*sūtra*) '*shashṭyā ākrōśe*,' to account for the non-dropping of the genitive case-endings in such forms as *vāchōyuktiḥ* (the argument of speech), *Dēvānāṃ priyaḥ* (favourite of gods) and *Divōdāsaḥ* (servant of heaven) etc.[2] In these forms,

1. Kātyāyana the Vārtikakār was aware of this fact.

2. To explain these forms from Pāṇini's point of view, we may say that *vāchoyuktiḥ, Devānāṃpriyaḥ, paśyatoharaḥ* were not in significant use in his time. The form *Śunaḥ śepha* (a sage) even then implied censures as we may guess from the story of *Śunaḥ śepha* in *Aitareya Brāhmaṇa* (VII-iii).

though no censure or reproach is implied the genitive case ending is retained. So according to Kātyāyana and Patañjali, the form *Dēvānām-priyaḥ* is an exception to Pāṇini's sūtra *shashṭhyā ākrōśe* and no censure or insult is implied there. Not only that, Patañjali goes further and regards this term as honorific when he uses such sentences as *prāptiñō Dēvānāṃ priyō natvishṭijñaḥ*[1] (see Mahābhāṣya on II-iv-56) and *tatra bhavān dīrghāyuḥ Dēvānāṃ priyaḥ āyushmāniti* (V-iii-14). Vāmana-Jayāditya in *Kāśikāvṛitti* (C. 650 A.D.) holds the same view and regards the form *Dēvānāṃpriyaḥ* as an exception to the rule *shashṭhyā ākrōśe*. This is quite understandable when we know that the study of *Kāśikāvṛitti* found much favour with the Buddhist scholars, who would naturally like to take the title *Dēvānāṃpriyaḥ* as an honourable epithet of the great Buddhist King, Aśōka. Same is the case with the great Jain scholar Hemachandra who in his famous work *Siddha Hemachandra Śabdānuśāsana*[2] regards the term *Dēvānāṃpriyaḥ* as an epithet of honour.

IV

But the scene changes with the advent of the later grammarians. Rāmachandra (C. 1350 A.D.) in his *Prakriyā Kaumudī* and Bhaṭṭojīdīkṣhita (C. 1600 A.D.) in his *Siddhānta Kaumudī*, make a bold departure from the line of earlier grammarians. They modify the exceptional *Vārttika* '*Devānāṃpriya iti cha*' as '*Dēvānāṃ priya iti cha mūrkhe*' by adding *mūrkhe* to it. According to them, the compound *Dēvānāṃpriyaḥ* retains its genitive case ending, if it means *mūrkha* (a fool); otherwise the form is *Dēvapriyaḥ* (literally, a favourite of gods). Thus, by one stroke of the pen, they have condemned the honorific epithet of the great Buddhist Emperor and have made him a laughing stock of later Sanskritists. The modern Sanskrit Paṇdits, acquiring their grammatical knowledge of the Sanskrit language

---

The form *Divōdāsa* Pāṇini may have dissolved as *divas+dāsa* and not *div+dāsa* so *Divōdāsa* is not an example of *aluk samāsa*.

1. *Kaiyaṭa's* attempt to interpret the word as a synonym of *mūrkha* is off the point. His silence on V-iii-14 is significant.

2. See the foot-note on *Tattva-bodhinī* by W. L. Pausikar.

from *Siddhānta Kaumudī* are surprised at the persistence with whieh the great Emperor glorifies himself by assuming the title *Dēvānāṃpriyaḥ* (a fool, according to *Siddhānta Kaumudī*).

V

But literally, the form *Dēvānāṃpriyaḥ* means 'a favourite of gods.' How can it be then used in the sense of *mūrkha* ? This question, later commentators find hard to answer. Jñānendra Sarasvati, the writer of Tattva bōdhinī commentary on *Siddhānta Kaumudī*, remarks : "Gods are pleased with those who offer oblations to them. The sacrificers, who offer oblations to gods, are worldly people and do not possess the real knowledge *Brahmajñāna*. Therefore the favourites of gods (*Dēvānāṃ priyāḥ*) are *mūrkha* (fools)." *Vāsudēvadīkṣhita*, the writer of *Bālamanōrama* on *Siddhānta Kaumudī* remarks : "The word *deva*, derived from root *diva* (to play), means playful fool. The favourites of fools are fools; therefore *Dēvānāṃ priyāḥ* means fools." Kaiyaṭa in his comment on *Mahābhāṣya* on II-iv-56 remarks : "Favourites of gods are devoted to pleasure. They do not care for the study of *Śāstras*, hence they are fools. Thus the term *Dēvānāṃpriyāḥ* means fools." But as we have said above, these explanations of the term *Dēvānāṃpriyaḥ* are farfetched and hence unconvincing. They are in accordance with the dictum *sthitasya gatiś chintanīyā*. The real motive of ascribing the contemptuous meaning to the term was to condemn (in meaning) the glorious title of Aśōka, who was a staunch follower of Buddhism and whom the later Brahmanical writers viewed with disfavour.

VI

The point in question would become still clearer, when we take into consideration the following point. If any contemptuous or reproachful meaning were intended to be expressed by the term *Dēvānāṃ priyaḥ*, there was no need whatsoever for adding an exceptional *Vārttika Dēvānāṃ priya iti cha*, to Pāṇini's rule *Shashṭhyā ākrōse*. Censure or reproach being implied by the term *Dēvānāṃ priyaḥ* it would be easily covered by the *sūtra* itself; the addition of a vārttika by Kāttāyyana

and Patañjali would be entirely unjustifiable. The exceptional Vārttika, *Dēvānāṃpriya iti cha,* can be justified only when the term is used in honorific sense. But the later Sanskrit grammarians, in their vehement prejudice against the Buddhist Emperor, Aśōka, overlooked this simple fact, and by adding the word *mūrkha* to the *Vārttika* stand self-contradicted.

[*Published in Mysore session Vol. of All India Oriental Conference* 1935 *Pages* . .]

20. HOMOGENEITY OF LETTERS IN THE PĀṆINIAN SYSTEM–A CRITICAL ESTIMATE OF THE VIEWS HELD BY DIFFERENT COMMENTATORS.

(1)

In the following lines, an attempt is made to show that the view on the homogeneity of letters as held by वामन जयादित्य in काशिकावृत्ति, रामचन्द्र in प्रक्रिया कौमुदी and भट्टोजीदीक्षित in his well-know work सिद्धान्तकौमुदी, is erroneous on more than one ground; but the simple and natural interpretation of the पाणिनिसूत्र's or the standpoint taken by वरदराजभट्ट in लघुकौमुदी, an abridged edition of सिद्धान्तकौमुदी, gives a correct solution of the problem. Many learned Sanskrit grammarians of Benares and other places regard that वरदराज's non-acceptance in this respect of भट्टोजीदीक्षित's view is due to his anxiety for offering a simple solution for the beginners (छात्राणां सुखबोधाय) and that from an advanced student's point of view, वरदराज's solution falls short of the Pāṇinian standard. But it will be seen on an impartial consideration of the question that the standpoint of वरदराज is not only simple but also the right standpoint which is at once thorough, reasonable and scientific.

(2)

The homogeneity of letters is technically called by पाणिनि as सवर्णसंज्ञा. Its knowledge is indispensable for following the Pāṇinian method of Sandhi formation. It is necessary to know what letters are homogenous (सवर्ण) and what are not, before we should be able to apply such Pāṇinian सूत्रs, as झरो झरि सवर्णे (8-iv-65).[1] This सूत्र means

1. हलः परस्य झरो लोपः स्यात्सवर्णे झरि।

that a letter contained in झर् प्रत्याहार, if preceded by a consonant, is dropped, provided it is followed by a सवर्ण (homogenous) झर्, e.g. in उद्+थ्+थानम्, थ्, preceded by द्, a consonant, and followed by a सवर्ण झर्थ् of थानम्, is dropped. In तर्+प्+तुम् (तृप्+तुम्) प् cannot be dropped, for it is not followed by a सवर्ण झर् (प्+त् are not सवर्ण.)

Pāṇini defines सवर्णसंज्ञा in the सूत्र, "तुल्यास्यप्रयत्नं सवर्णम्" (I-i-9)[1] which means 'The letters which have got the *same* place of pronunciation[2]

उच्चारण-स्थान						
आभ्यन्तरप्रयत्न		कण्ठ	तालु	मूर्धन्	दन्त	ओष्ठ
	स्पृष्ट	क्, ख्, ग्, घ्, ङ्,	च्, छ्, ज्, झ्, ञ,	ट्, ठ्, ड्, ढ्, ण्	त्, थ्, द्, ध्, न्	प्, फ्, ब्, भ्, म्
	ईषत् स्पृष्ट		य्	र्	ल्	व्
	विवृत	अ, आ, आ ३ ह	इ, ई, ई ३ श्	ऋ, ॠ, ॠ ३, ष्	ऌ, ॡ ३ स्	उ, ऊ, ऊ ३
	संवृत	Short अ (vocalic sound d)				

and the same internal effort[3] are mutually homogenous (सवर्ण)'. The following table shows the *places of pronunciation* and *internal efforts* of

---

1. (आस्ये भवमास्यं ताल्वादिस्थानं, प्रयतनं प्रयत्नः स्पृष्टतादिर्वर्णगुणः) ताल्वादिस्थानमाभ्यन्तरप्रयत्नश्च यस्य वर्णस्य येन वर्णेन तुल्यं तन्मिथः सवर्णसंज्ञं स्यात्। सि. कौ. on I-i-9.

2. By place of pronunciation (उच्चारण-स्थान) is meant the particular parts in the mouth passage wherein closing, narrowing or friction of the air-passage determines the character of the sound produced. These places are कण्ठ, तालु, मूर्धन्, दन्त and ओष्ठ.

3. The internal effort (आभ्यन्तरप्रयत्न) means the various positions and situations in the air-passage, such as complete blocking (स्पृष्ट-

the various letters (as implied in पाणिनि's सूत्रs and accepted by भट्टोजी-दीक्षित).

The above table[1] would show that अ+ह्, इ+श्, ऋ+ष्, and ऌ+स् have the *same* उच्चारणस्थान and आभ्यन्तरप्रयत्न in the Pāṇinian scheme. Lest these pairs should be regarded as homogenous (सवर्ण), Pāṇini gives another सूत्र "नाज्झलौ" (I-i-10),[2] which says that letters contained in the प्रत्याहार 'अच्' have *no* relation of homogeneity with the letters contained in the हल् प्रत्याहार. The letters अ, इ, उ, etc. in अच् of नाज्झलौ (I-i-10), as usual, stand for all the varieties of अ, इ, उ, etc, e.g. दीर्घ, प्लुत, उदात्त, अनुनासिक etc. Therefore दीर्घ आ and ह्, दीर्घ ई and श् etc. also are not सवर्ण (homogenous).

There lies the simple solution[3] of the problem (that अ, आ, etc. are not सवर्ण of ह्. Similarly इ, ई, etc. of श्) as given by Pāṇini. But the commentators, with their hair-splitting acumen, raise further difficulties and try to solve them in fanciful ways. पतञ्जलि, in his महाभाष्य on (I-i-10), offers two solutions for prohibiting the homogeneity of letters, आ and ह्, ई and श् etc.[4]

(i) The first solution does away with the सूत्र 'नाज्झलौ' (I-i-10)

---

literally 'touched'-as in क), narrowing (ईषत्स्पृष्ट–'a little touched'—as in य्) opening of the vocal passage (विवृत 'opened'—as in case of आ, इ, उ,) or contraction of the vocal passage (संवृत 'contracted' –as in case of the vocalic sound (d–called *swa* by philologist). Pāṇini by 'अ अ'– the last सूत्र of अष्टाध्यायी, prescribes that a short अ is really speaking संवृत, but it is to be taken as विवृत for grammatical purposes.

1. It should be noted that such sounds as विसर्ग, अनुस्वार, composite letters as ए, ऐ, ओ, औ, and many others are omitted in the above table, being unnecessary for our present purpose.

2. अच् च हल् च अज्झलौ तुल्यास्यप्रयत्नावपि अज्झलौ परस्परं सवर्णसंज्ञौ न भवतः।
—काशिकावृत्ति on पा. सू. (1-i-10)

3. But unfortunately all commentators have overlooked this simple interpretation of the सूत्र नाज्झलौ as we shall see presently.

4. The problem before पतञ्जलि is not identically this, but virtually it amounts to the same.

by adding one *more* internal effort (ईषद् विवृत) in the list of आभ्यन्तरप्रयत्नs (see below).

(ii) The second solution retains the सूत्र 'नाज्झलौ' (I-i-10) but gives rise to difficulties—imaginary though they are for the later commentators. (see below).

वरदराज accepts the first solution in his work 'लघुकौमुदी', while जयादित्य, रामचन्द्र and भट्टोजिदीक्षित adhere to the second solution and complicate the matter further.

(3)

भट्टोजिदीक्षित retains the सूत्र 'नाज्झलौ' for prohibiting the homogeneity of अ+ह् etc. But on account of his accepting an unsound standpoint, he has to meet a number of difficulties. His standpoint is known as वाक्यापरिसमाप्तिन्याय, which is propounded by भाष्यकारपतञ्जलि[1] and should be regarded as an एकदेशीभाष्य (and not as a सिद्धान्तपक्षभाष्य). This न्याय, in short implies that we have an order—a gradation-in various stages of our understanding the letters contained in a प्रत्याहार (e.g. अच्, हल् etc.). Take for example, the प्रत्याहार अच्. First we get the च् of अच् declared as इत् (an indicatory sign by the सूत्र 'हलन्त्यम्' (I-iii-3).[2] Then by 'आदिरन्त्येन सहेता' (I-i-71)[3], we know that अच् (अ+च्) stands for all letters from अ to च् in वर्णसमाम्नाय.[4] After that we come to know by the सूत्र 'तुल्यास्यप्रयत्नं सवर्णम्'[5] (I-i-9) what letters are homogenous (सवर्ण); and *then only* the सूत्र 'अणुदित्सवर्णस्य चाप्रत्ययः' (I-i-69)[6]

---

1. On the सूत्र नाज्झलौ. See महाभाष्य (I-i-3-1).

"वर्णानामुपदेशस्तावदुपदेशोत्तरकालेत्संज्ञा, इत्संज्ञोत्तरकाल आदिरन्त्येनेति प्रत्याहारः, प्रत्याहारोत्तरकाला सवर्णसंज्ञा, सवर्णसंज्ञोत्तरकालम् 'अणुदित्सवर्णस्य चाप्रत्ययः' इति सवर्णग्रहणम्। एतेन सर्वेण समुदितेन वाक्येनान्यत्र सवर्णग्रहणं भवति।"

2. उपदेशेऽन्त्यं हलित्स्यात्।' वृत्ति in सि. कौ.

3. 'अन्त्येनेता सहित आदिर्मध्यगानां स्वस्य च संज्ञा स्यात्। वृत्ति in सि. कौ.

4. i, e, in the माहेश्वरसूत्रs (अ इ उ ण्। ऋलृक्। ए ओ ङ। ऐ औ च्।) for अच् प्रत्याहार।

5. See before the footnote on 2.

6. 'अण् गृह्यमाण उदिच्च सवर्णानां ग्राहको भवति स्वस्य च रूपस्य, प्रत्ययं वर्जयित्वा'।—काशिकावृत्ति on I-i-69.

tells us that 'letters contained in a प्रत्याहार (e.g. अच्) stand for themselves *and also* for their varieties (दीर्घ, प्लुत etc.).'

Now, according to the rule 'अपवादविषयं परित्यज्योत्सर्गः प्रवर्तते,"[1] the (उत्सर्ग) general सूत्र 'तुल्यास्यप्रयत्नं सवर्णम् (I-i-9) should be interpreted in conjunction with the exceptional (अपवाद) सूत्र 'नाज्झलौ' (I-i-10). Thus, when we are interpreting the सूत्र 'नाज्झलौ+तुल्यास्यप्रयत्नं सवर्णम्' (उत्सर्गापवादसूत्रवाक्यार्थबोध), (the acceptance of वाक्यापरिसमाप्तिन्याय will mean that) the सूत्र 'अणुदित्सवर्णस्य चाप्रत्ययः (I-i-69)– which authorizes us to take all the varieties of the letters contained in अच् प्रत्याहार—is not known and so cannot be employed. Consequently the letters contained in the प्रत्याहार अच् of 'नाज्झलौ' do not stand for दीर्घ and प्लुत forms. That is, the सूत्र 'नाज्झलौ' will prohibit the homogeneity (सवर्णसंज्ञा) of (ह्रस्व) अ+ह् only and *not* of (दीर्घ) आ+ह्. So the difficulty arises that, as the homogeneity of दीर्घ आ+ह् is not prohibited by the सूत्र 'नाज्झलौ', (दीर्घ) आ+ह् should be treated as homogenous. The acceptance of दीर्घ आ+ ह् letters as homogenous will force upon us the incongruity that we should have ढ्, substituted for आ in the word विश्वपाभिः by the सूत्र 'हो ढः' (VIII-ii-31).[2]

भट्टोजीदीक्षित accepts the force of this objection and meets it in his own way. He says that the सूत्र 'नाज्झलौ' should be split as न+आ+अच्+हलौ; the meaning of the सूत्र is that दीर्घ आ, अच्+हल् are not homogenous. In this way he avoids the homogeneity of दीर्घ आ+ह्; so the question of substituting ढ् for आ in विश्वपाभिः does not arise.

This is the solution as regards दीर्घ आ+ह्; but what about दीर्घ ई+श् ? The सूत्र नाज्झलौ, as interpreted by भट्टोजीदीक्षित in light of his readily—accepted doctrine वाक्यापरिसमाप्तिन्याय, will prohibit the homogeneity of आ&अच् with हल्; there is nothing in the सूत्र to prohibit the homogeneity of ई and श्. So there comes the objection that we should have दीर्घादेश in place of दीर्घ ई and श् in कुमारी+शेते by the सूत्र अकःसवर्णे दीर्घः[3]

---

1. This rule means that the scope of a general rule is determined after making an allowance for the exceptional rules.

2. हस्य स्थाने ढः स्याज्झलि पदान्ते च।

3. अकः सवर्णे परे पूर्वपरयोःस्थाने दीर्घ एकादेशः स्यात्।

(VI-i-101). To meet this difficulty, भट्टोजीदीक्षित brings the अनुवृत्ति of the word 'अचि' to the सूत्र 'अकःसवर्णे दीर्घः' (VI-i-101) from a previous सूत्र 'इको यणचि' (VI-i-77) by having recourse to मण्डूकानुवृत्ति.[1] Thus in short, भट्टोजीदीक्षित, on account of his following the एकदेशीभाष्य (propounding वाक्यापरिसमाप्तिन्याय) on the सूत्र 'नाज्झलौ', is forced to insert आ in the सूत्र 'नाज्झलौ' and accept मण्डूकानुवृत्ति of the word अचि in the सूत्र 'अकः सवर्णे दीर्घः' (VI-i-101). But as we shall see presently, all the difficulties are not yet overcome. (Shall we say 'भक्षितेऽपि लशुने न व्याधिशान्तिः' ?).

(4)

The first serious objection against भट्टोजीदीक्षित's standpoint is his blind acceptance of वाक्यापरिसमाप्तिन्याय. This doctrine cuts at the very root of the Pāṇinian system and its acceptance will lead to many complications. The अष्टाध्यायी of पाणिनि is a whole interconnected work. For the formation of a single word, we have to apply सूत्रs from various parts of the work. Each सूत्र should be interpreted in the light of what we know from other सूत्रs. It is wrong to maintain that at the time of interpretation of 'नाज्झलौ+तुल्यास्यप्रयत्नं सवर्णम्' (I-i-9, 10), we cannot take help from the सूत्र 'अणुदित्सवर्णस्य चाप्रत्ययः' (I-i-69), its meaning being still unknown to us according to वाक्यापरिसमाप्तिन्याय[2]. When we interpret the प्रत्याहार 'अच्' in 'नाज्झलौ', we should do so as we interpret other प्रत्याहारs, in the अष्टाध्यायी. If other प्रत्याहारs in various parts of the अष्टाध्यायी stand for the letters (contained in them) as well as for their varieties, why should we make an exception about the सूत्र 'नाज्झलौ'

---

1. मण्डूकानुवृत्ति means that words can be brought (अनुवृत्त) even from those सूत्रs which are not immediately preceding,—the words leap like frogs. The recourse to this solution (मण्डूकानुवृत्ति) is taken in very exceptional cases.

2. Here I am reminded of a funny story about an impatient student, who is said to have pointed a gender-mistake on hearing *only the first two* words 'कश्चित्कान्ता' from the first line of the first stanza of मेघदूत, without waiting to hear the full line 'कश्चित्कान्ताविरहगुरुणा स्वाधिकारप्रमत्तः (कथं कश्चित्कान्तेति ? काचित्कान्तेति भाव्यम्) !!!

only? The प्रत्याहार 'अच्' in the सूत्र 'नाज्झलौ' means the same thing as 'अच् प्रत्याहार', as well as other प्रत्याहारs mean in other सूत्रs of the अष्टाध्यायी. To accept वाक्यापरिसमाप्तिन्याय and to carry it to its logical conclusion will mean that we cannot interpret the प्रत्याहार 'ऐच्' in the very first सूत्र of अष्टाध्यायी 'वृद्धिरादैच्' (I-i-1); for the प्रत्याहारबोधकसूत्र 'आदिरन्त्येन सहेता' (I-i-71) is still to come.[1] To interpret the सूत्रs of पाणिनि in this way will defeat the very essential purpose of the अष्टाध्यायी—a coherent, interconnected and self-complete work.

Secondly, the solution proposed by भट्टोजीदीक्षित will *not* solve all the difficulties. By insertion of दीर्घ 'आ' in the सूत्र 'नाज्झलौ' and मण्डूकानुवृत्ति of the word 'अचि' in the सूत्र 'अकःसवर्णे दीर्घः' all the difficulties are not overcome. One may ask 'what about the homogeneity of the प्लुत (आ३) and ह्?' Are they homogenous? If so, we should substitute ष् for स् in 'हे पिपा३सो' by the सूत्र 'आदेशप्रत्यययोः' (VIII-iii-59).[2] Supposing that भट्टोजी-दीक्षित inserts a प्लुत (आ३) also in the सूत्र 'नाज्झलौ' (न+आ+आ३+अच्+हलौ), there still remains another difficulty. What about the homogeneity of दीर्घ ई+श्? भट्टोजीदीक्षित may manage to stop दीर्घादेश (by the सूत्र 'अकःसवर्णे दीर्घः') in कुमारी शेते by having recourse to the exceptional solution, मण्डूकानुवृत्ति, which should not be ordinarily resorted to; but what about the question itself 'Are they homogenous?' Also what about the homogeneity of ऋ+ष्? One may say "Let them be homogenous; there is no difficulty as regards the grammatical formation of words." But that is only avoiding the issue. The very fact that ई+श् and ऋ+ष् are homogenous (सवर्ण) should be an abhorrent idea for Pāṇini's scientific mind.

(5)

It should be said in fairness to भट्टोजीदीक्षित that he is not the first commentator to misconstrue the meaning of the सूत्र 'नाज्झलौ' and thus

---

1. I may mention here that much hair—splittings on the सूत्र 'हलन्त्यम्' (I-iii-3)-the अन्योन्याश्रयदोष + सूत्रावृत्तिकल्पना-all arise from this erroneous standpoint, which I hope to show on some other occasion.

2. 'इण कुम्यां परस्य, अपदान्तस्यादेशः प्रत्ययावयवश्च, यः सकारस्तस्य मूर्धन्यादेशः (षकारादेशः) स्यात्।—सि. कौ. वृत्ति.

expose himself to the objections referred to above. जयादित्य in काशिकावृत्ति on the सूत्र 'नाज्झलौ' (I-i-10) does not raise the difficulty of ढकारादेश in the word विश्वपामि: and consequently does not interpret the सूत्र 'नाज्झलौ', as भट्टोजीदीक्षित does; but in his वृत्ति on (VI-i-101)[1] he explicitly maintains that the सूत्र 'नाज्झलौ' does not prohibit the homogeneity of दीर्घ ई+श्.
Therefore he takes help of मण्डूकानुवृत्ति of the word अचि from the सूत्र 'इकोयणचि' in the सूत्र 'अकः सवर्णे दीर्घः'.

Let us now come to another commentator, रामचन्द्र, who for the first time, makes an exhaustive attempt to classify and rearrange the सूत्रs of पाणिनि so as to suit a systematic and methodical treatment of the different subjects of grammar dealt with therein. In fact, his work 'प्रक्रियाकौमुदी' served as a model for 'सिद्धान्तकौमुदी' as regards the plan of the work and the order of the सूत्रs— so much so that भट्टोजीदीक्षित has incorporated, without acknowledgment, the very words of वृत्ति (सूत्रार्थ) of 'प्रक्रियाकौमुदी'. But, despite all originality displayed in giving a new shape to the commentary on the पाणिनिसूत्रs, रामचन्द्र in his प्रक्रियाकौमुदी[2] could not help following काशिकाकार as regards the interpretation of the सूत्र 'नाज्झलौ' and the necessity of the word अचि in the सूत्र 'अकः सवर्णे दीर्घः'.

In the previous sections, we have set forth and examined in detail the views of भट्टोजीदीक्षित, not because he is the earliest propounder of the solution offered, but because of his attempt to tackle the problem in a comprehensive manner. Besides, so far as we know, he is the earliest commentator to insert दीर्घ 'आ' in the सूत्र 'नाज्झलौ'. In great contrast to the overdone quibbling and yet unsuccessful attempt of these commentators, we find in वरदराज, the author of लघुकौमुदी, a simple and clear-cut solution, to which we now turn in the following sections.

---

1. अकः सवर्णे दीर्घः।...अचीत्येव। कुमारी शेते। नाज्झलावित्यत्र यत् 'अच्' इति प्रत्याहारग्रहणं तत्र ग्रहणकशास्त्रस्यानभिनिर्वृत्तत्वात्सवर्णा न गृह्यन्ते इति सवर्णत्वं ईकार-शकारयोरप्रतिषिद्धम्। काशिकावृत्ति.

2. He says : न निषिद्धं सवर्णत्वं नाज्झलाविति दीर्घशोः।
ग्रहोदितनिषिद्धत्वादन्यत्र न निषिद्धता॥

(Page 68 of प्रक्रियकौमुदी, Bombay Sanskrit and Prakrit Series Edition).

वरदराजभट्ट, by following another line of पतञ्जलि's agreement (सिद्धान्तभाष्य) cuts at the very root of the problem of the homogeneity of अच् and हल् letters. Like a modern Philologist, he finds a fundamental difference in the pronunciation of अच् and शल् (श् ष् स् ह्) so far as the internal effort is concerned. In pronouncing अच् letters (vowels), our vocal passage is opened (विवृत); but in case of the pronunciation of letters (श् ष् स् ह्) the vocal passage is only half-opened (ईषद् विवृत). So the letters contained in अच् on one hand and श् ष् स् ह् on the other, have not *the same* internal effort (आभ्यन्तरप्रयत्न). Therefore, they are not homogenous [vide the meaning of the सूत्र 'तुल्यास्यप्रयत्नं सवर्णम् (I-i-9) given in the 2nd section]. Consequently, no question arises about the homogeneity of vowels (अच्) and शल् (श् ष् स् ह्).

This line of argument as propounded by पतञ्जलि in his महाभाष्य on the सूत्र (I-i-10) and accepted by वरदराज, for the first time, as the solution of the problem, enables the latter to do away with the सूत्र 'नाज्झलौ' (I-i-10) in his work, लघुकौमुदी.[1] Thus वरदराजभट्ट comes out triumphant as the upholder of the famous dictum 'अर्धमात्रालाघवेन पुत्रोत्सवं मन्यन्ते वैयाकरणाः'.

Thus, to conclude, it is clear that there are *only two* ways for maintaining that the letters indicated by अच् (*including all their varieties*, दीर्घ, प्लुत, etc) on one hand, and श् ष् स् ह् on the other, are not homogenous :—

(i) Acceptance of the natural interpretation of the सूत्र 'नाज्झलौ' and discarding the doctrine of वाक्यापरिसमाप्तिन्याय.

(Strange to say, no commentator of पाणिनिसूत्रs seems to have followed this natural and logical way of interpreting the Pāṇini's सूत्र, as suggested in the above solution. May we say that पाणिनि also, like many other सूत्रकारs has suffered at the hands of his commentators ?).

---

1. In लघुकौमुदी, we find :—

यत्नो द्विधा। आभ्यन्तरो बाह्यश्च। तत्र आद्यः पञ्चधा। 'स्पृष्ट' 'ईषत्-स्पृष्ट' 'विवृत' 'ईषद्-विवृत' 'संवृत' भेदात्।

(ii) Recognizing five (5) *internal efforts* (आभ्यन्तरप्रयत्नs) in place of four (4), as suggested in पतञ्जलि's महाभाष्य and accepted in लघुकौमुदी of वरदराजभट्ट.

The position of भट्टोजीदीक्षित and other commentators is untenable and uncritical. It neither does justice to पाणिनि, the सूत्रकार, nor bears testimony to their recognizing the fundamental difference in the pronunciation of letters.

[*Published in the Baroda Session of All India Oriental Conference Vol.* (1933)]

21. ON THE ARRANGEMENT OF THE TADDHITA SŪTRAS IN THE AṢṬĀDHYĀYĪ

The method adopted by Pāṇini (=P) in arranging the Sūtras (=S.), prescribing TADDHITA (=T) suffixes, is in line with his genius seen in the composition of the AṢṬĀDHYĀYĪ. In dealing with T. formations, he had to tackle a vast variety of words. On the one hand, a number of words required the same suffix in quite a good number of meanings, *e.g.*, the suffix अण् was prescribed for expressing a large number of meanings, including among others the following :— तस्यापत्यम् (4-2-92); तस्य समूहः (4-2-37); तदधीते तद्वेद (4-2-59); तदस्मिन्नस्तीति देशे तन्नाम्नि (4-2-67); तेन निर्वृत्तम् (4-3-68); तस्य निवासः (4-2-69); अदूरभवश्च (4-2-70); तत्र जातः (4-3-29); तत्र भवः (4-3-53); तत आगतः (4-3-74); सोऽस्य निवासः (4-3-89); तेनप्रोक्तम् (4-3-101); तस्येदम् (4-3-120); तस्य विकार (4-3-134) and many others. On the other hand, different suffixes were to be prescribed for expressing the same suffix-meaning, *e.g.* the following are the suffixes prescribed for expressing the meaning of possession (मत्वर्थीय):—मतुप् (5-2-94); लच् (...96); इलच् (...99); श and न (...100); ण (...101); विनि (...102); अण् (...103); उरच् (...106); र (...107); मः (...104); व (...109); ईरच् and ईरन् (...101); वलच् (...112); इनि and ठन् (...115); ठञ् (...118); यप् (...120); युस् (...123); ग्मिनि (...124); आलच् and आटच् (...125); अच् (...127); ब, ति, तु, त, य, स (...138); भ (...139); and युस् (...140).

Thus we see that P. had to arrange the S., prescribing Taddhita-suffixes in *such a way* as to bring together words, ending with the same suffix (though in different suffix-meanings), and *also* those words, which (though receiving different suffixes) have the same suffix-meaning. We have, therefore, in the arrangement of Taddhita S., a double principle of classification, based on the consideration of suffixes and meanings thereof.

In the first place, general S., laying down the same suffix (in different meanings), are grouped together; and then within that group each general S. is followed by special S., laying down in the same meaning a different suffix or suffixes in connection with specific stems, *e.g.*, under the अधिकार of अण् suffix, each of the general S. (See the list of S. above), prescribing the अण् suffix in different meanings, is followed in its turn by a number of special S. which prescribe a different suffix or suffixes in the same meaning in connection with specific stems. (See specially S. 4-1-95 to 4-1-161 following the general S. 4-1-92).

But this is not all. There are other complexities to be dealt with. There are special S. prescribing for specific stems a suffix in a *number* of meanings. But in *some* meanings these special S. should not operate, e.g., the stem नदी receives (4-2-97) the suffix ढक् in a number of meanings, such as तत्र जात: (4-3-25); तत आगत: (...74); प्रभवति (...83); सोऽस्य निवास: (...89); तस्येदम् (...120); but *not* in such meanings as साऽस्य देवता (4-2-24); तस्य समूह: (...37); तदस्मिन्नस्तीति देशे तन्नाम्नि (...67); अदूरभवश्च (...70). To solve this difficulty, P. has arranged these special S. in such a manner that they operate only in certain (desirable) suffix-meanings, and not in other (undesirable) suffix-meanings. With a view to bring out clearly the method and rationale in the arrangement of TADDHITA S. we propose to give below an analysis of those S. and discuss the problem arising therefrom in the end.

A. अण suffix; 4-1-83 to 4-3-end.
B. ठक् suffix; 4-4-1 to 4-4-74.
C. यत् suffix; 4-4-75 to 4-4-end.
D. छ suffix; 5-1-I to 5-1-36.
E. ठञ् suffix; 5-1-18 to 5-1-114.
[ठक् suffix; 5-1-19 to 5-1-63.]

F. Miscellaneous groups. (For details see the end).

The S. under the अधिकार or अण् suffix may be further grouped under four heads :

1. The S. 4-1-84 to 4-1-87.
2. The S. 4-1-92 to 4-2 91.

3. The S. 4-2-92 to 4-3-24.

4. The S. 4-3-25 to 4-3-end.

The S. under the sub-heads 1. and 3. prescribe special suffixes for specific stems in meanings mentioned in S. (4-1-92 to 4-3-end) and (4-3-25 to 4-3-133) respectively. But the sub-heads 2 and 4 include general S., which prescribe the general suffix अण् in a good number of suffix-meanings and are followed by special S. (prescribing special suffixes for specific stems), where necessary. A question may arise as to why the S. under 1. and 3 are not grouped together. In answering this question we get an idea of P.'s genius. A close study of these S. will reveal that P. had a special purpose in dividing them in two groups. The scope of the S. is not the same. The S. (4-1-84 to 87) are to be distinguished from the S. (4-2-92 to 4-3-24). The former are applied in a wider range of suffix-meanings. i.e., all the meanings mentioned in the S. from 4-1-92 to the end of the third quarter of the fourth chapter; while the latter are applicable in the suffix.-meanings, other than those given in the S. (4-1-92 to 4-2-91). Thus *e.g.*, the S. (4-1-84), under the head 1. is applied in the suffix-meanings mentioned in the general S. (4-2-68) *as well as* in the suffix-meaning mentioned in the general S. (4-3-116). But the S. (4-2-94) under the sub-head 3. will *not* be applied in the suffix-meaning mentioned in the general S. (4-2-37). In short, the S. under 1. are applied in the suffix-meanings of the S. under 2. and 4. *both* : but the S. under 3. are applied in the suffix-meanings of the S. under 4. *only*.

Similarly, there is a special significance in the location of the S. प्राक्क्रीताच्छ: (5-1-1). It may be argued that this S. should have been placed immediately before 5-1-4 (तस्मै हितम्), as other (अधिकार) sūtras are. Cf : the S. 4-4-75 (प्राग्घिताद्यत्) placed immediately before the S. 4-4-76 (तद्वहति रथ...) the end of the अधिकार of the ठक् suffix. But this reasoning would not stand scrutiny. P. had a special purpose in allowing the S. (5-1-2 to 5-1-4) to intervene between 5-1-1 and 5-1-5. If the S. 5-1-2-4 were placed before 5-1-1 or at the end of the fourth chapter, we would not have obtained the optional suffix छ i addition to यत् in 5-1-4. One may ask how we know the suffix-meaning in 5-1-2/4, for the accepted meaning is mentioned in the following S. and no meaning

is mentioned in these sūtras. The reply to this querry is that the S. 5-1-1 is an अर्थाधिकार सूत्र and supplies to the S. in sequel the suffix-meanings, *i.e.*, it lays down that the S. 5-1-2/37 will prescribe the suffix छ (if no suffix is specially mentioned) in the suffix-meanings mentioned in 5-1-2/37. The suggestion that the S. 5-1-2/4 should have been placed after 5-1-5 to solve the above difficulty is not acceptable; for then these S. would be applicable in the meaning of 5-1-5 only, and *not* in all meanings mentioned in 5-1-2/37. Consequently we would not have obtained the form शङ्कव्यं दारु by 5-1-2 in the suffix-meaning of the S. 5-1-12.

In the same way, there is a special purpose in the location of the S. 5-1-37 (तेन क्रीतम्). Apparently it seems that this S. should have been placed before the S. 5-1-18; for in fact the अधिकार of the suffix छ goes upto 5-1-18 and not upto 5-1-37. Cf. the remark in the *Tattvabodhinī* commentary on 5-1-17. Besides in its present place this S. serves no purpose; because all the S. prescribing for specific stems specific suffixes in the sense of तेन क्रीतम् are placed before and not after 5-1-37. But all this is only a conjecture. If this suggestion were accepted, the S. 5-1-20/36 would be applicable in the meaning of तेन क्रीतम् only. In the present order of these S., the S. 5-1-20/36 prescribe specific suffixes in meanings mentioned in 5-1-37/63; and the meaning तेन क्रीतम् is included therein. Thus here again the specific suffixes for specific stems are shown earlier and their meanings later. Cf. the S. placed in groups 1 and 3 under the अधिकार of the suffix अण्.

From 5-2-1 begins the miscellaneous group of S., having no general suffix as a rule. In different suffix-meanings, suffixes are laid down for specific stems or stems of indicated type. The S. in the later three quarters of the fifth chapter are comprised under this group, which marks the end of the TADDHITA suffixes. But even here P. has a plan in arranging the S. and has not put them haphazardly. The following is an analysis of these S.

A.	Miscellaneous suffixes (1)	5-2-1 to 5-2-end.
B.	विभक्तिसंज्ञक suffixes	5-3-1 to 5-3-26.
C.	Suffixes added to दिक्शब्द stems	5-3-27 to 5-3-41.
D.	Suffixes added to संख्या and other stems	5-3-42 to 5-3-69.

E. Suffixes under the अधिकार of क — 5-3-70 to 5-3-95.

F. Suffixes meaning similarity (इवार्थ) — 5-3-96 to 5-3-110.

G. तद्राज suffixes — 5-3-112 to 5-3-end.

H. Miscellaneous suffixes (2) — 5-4-1 to 5-4-end.

We shall close this cursory treatment of the TADDHITA suffixes by pointing out the reason for grouping Miscellaneous suffixes under two heads, A and H. The S. under the head A. are governed by the leading S. 4-1-82, the operation of which extends to the end of the second quarter of the fifth chapter. The application of the S. 4-1-82 is necessary in case of the S. under the head A, for otherwise it will remain undetermined whether the suffixes are to be added to the first or the other word of the analytic-statement (विग्रह वाक्य), of the complex-formation (तद्धितवृत्ति) desired to be formed. In the case of the S. under the head H. this question does not arise, as there is only one word in their analytic statement. Cf. The remark of Nāgeśha on the S. 4-1-82.

'स्वार्थिकेऽवनेक समर्थाऽसंभवात् 'प्राग्दिश' इत्युत्तरं न 'समर्थःपदविधिः' इत्यस्य संबन्ध इति बोद्धयम्।'

The operation of the leading S. (4-1-82) is therefore not seen in the case of the S. after 5-2-end . Hence the two miscellaneous groups are separated by P. by inserting the third quarter between them. As each of these two miscellaneous groups occupy exactly one quarter of the AṢṬĀDHYĀYĪ, we have a fine symmetry of the miscellaneous suffixes grouped in the beginning and the end of the Miscellaneous group, mentioned earlier in our analysis of T. Sūtras.

[*Published in Bhāratakaumudī—Radha Kumnd Mukerjee Commemoration Vol, Lucknow,* (1945) *Pt-I. Pages,* 209-14]

22. ON THE TECHNIQUE OF ANTICIPATION OF A PĀṆINIAN SŪTRA-A NEW POINT SUGGESTED.

It has been humourously said that a Pāṇinian Sūtra is an irresestible enemy. Its claim for being applied in a grammatical form when it fulfills its necessary conditions, cannot be ignored. The only circumstances in which the application of a Pāṇinian Sūtra can be avoided are 1: the presence of stronger Sūtra (that is an exceptional rule, अपवादसूत्र) or a negation Sūtra (निषेध सूत्र) or an optional Sūtra (विकल्प सूत्र) It is worthnoting that even in the case of an optional Sūtra, when the option of non-applying is permissible, the application of a Sūtra is preferrable to its non-application (अप्रवृत्तेः अपेक्षया प्रवृत्तिः समीचीनतरा); it is better to follow a rule than to take advantage of its allowed permissive option. It is not necessary that the application of a Sūtra must cause some change in the particular grammatical forms. Even if no change is likely to be brought-about the application of a Sūtra must take place. Patañjali says the sūtras are rain clouds (पर्जन्यवत् लक्षणप्रवृत्तिः) which rain over a dry plane as well as over a lake full of water. So the Sūtras of Pāṇini must be applied even if they are of no practical consequence.

Such being the situation, it is really, very intriguing to see that there are occasions when a sūtra, though applicable in the present condition, is not applied, because the essentional condition (in which the sūtra is applied) are likely to disappear afterwards. Thus in (सेदुषः) the objective plural from the base (सेदिवस्) equate to (सद्+क्वस्) the augment इट् (by the Sūtra (आर्धधातुकस्येड्वलादेः) does not take place for its condition (निमित्त) *i.e.*, वलादित्य is to disappear afterwards by the Sūtra (वसोः सम्प्रसारणम्). Thus we see that in anticipation of the disappearance

of its निमित्त condition a sūtra is not insisted to be applied by the followers of Pāṇini. (अकृतव्यूहा: पाणिनीया:—निमित्तं बिना सोन्मुखं दृष्ट्वा तन्निमित्तं कार्यं न कुर्वन्ति or as the popular saying is प्रक्षालनात् हि पंकस्य दूरात् अस्पर्शनम् वरम्।)

But the matter does not end there. Sometimes, this kind of anticipation does not always come in the way of a sūtra, *e*, *g*, in सौत्थिति: the दीर्घ sandhi between सु and उत्थित does take place, though its निमित्त, (सवर्ण अच्‌त्व) is to disappear later on, when we have वृद्धि of उकार in उत्थित after affixing the तद्धित इञ् प्रत्यय. What is the reason for the difference in सेदुष: and सौत्थिति: ? Why in सेदुष:, the इट् आगम was not allowed in view of the anticipated disappearnce of its निमित्त, when in सौत्थिति:, सवर्णदीर्घ in सु+उत्थित was allowed, though its निमित्त (*i.e.*, उकार, सवर्ण अच्) disappeared later on ? Probing deeper into the matter, we find that सेदुष: is a primary (कृदन्त) formation (past participle from the root √सद्, with the case-ending of the objective case plural; and सौत्थिति: is a secondary (तद्धितान्त) formation (सूत्थितस्यापत्यम् सूत्थित+इञ् and सूत्थित is (सु+उद्+स्था+त). The form सेदिवस्, being a base, cannot be used independently; it must have a case-ending added to it for being a finished (परिनिष्ठत) form. *cf.* the rule न केवला प्रकृति: प्रयोक्तव्या, नापि केवल: प्रत्यय: or अपदं न प्रयुञ्जीत. But in सौत्थिति:, the primary base सूत्थित is a finished form with a case-ending. The secondary तद्धित affix (इञ्) is not indispensable for making it finished or complete. In सेदुष:, the anticipation of the case-ending (अस्—objective case-plural or in fact, any other case-ending cannot be avoided, for a case ending *must* be added for making it a finished form—पद. In case of सौत्थिति:, the base सूत्थित with a case-ending becomes a complete form-पद, it is not necessary that इञ् or a alike तद्धित प्रत्यय must be added to complete the form. So the, anticipation-rule (अकृतव्यूहा: पाणिनीया:) is restricted to the minimum addition of a case-ending—which is unavoidable for a primary formation.

In our opinion it is this restricted sphere that the law of anticipation works. Traditional interpreters do not seem to have noticed this essential feature of the Paribhāṣā *quoted* above, for otherwise they would not have taken this Paribhāṣā to be अनित्य, because it did not hold good according to

them in the case of सौत्थितिः. We may take notice of the two other *alleged* exceptions to the Paribhāṣā, on account of which it is taken to be अनित्य. The first exception is पट्व्या (the instrumental singular of the feminine base of the word पटु). Hence the यणादेश takes place in place of उकार in पटु, though its निमित्त (the following ईकार of the feminine base) is to disappear (or changed to यकार) later on, before आ the instrumental case singular number affix. Here again if we look closely into the matter, we will find that the case-ending आ, to be anticipated, is not added to a primary formation. The primary formation is पटु and *not* पट्वी (a secondary formation). The designation of तद्धिताः the includes स्त्रीप्रत्यय sūtras in तद्धिताधिकार. The other alleged exception is आनः (objective case plural number from the base of आन्, a primary formation. In आनः, the lengthening of अ in root √अन् *does take* place, though its निमित्त (*i. e.*, क्विप् प्रत्यय) is to disappear later on. But here again the above paribhāṣā is not applicable. Hence there is no reason for supposing the same to be अनित्य. As stated above, a sūtra though applicable at present, is not applied in anticipation of the future disappearance of its निमित्त in forming a declensional form of a primary formation, if the disappearance of the निमित्त is caused by the case-ending. In the case of आनः, the disappearance of क्विप् (the निमित्त of दीर्घविधि) is not caused by the case-ending, while in the case of सेदुषः the निमित्त of इडागम (*i. e.*, वलादित्व) disappears on account of the case-ending (शस्) by the sūtra (वसोः संप्रसारणम्). Hence the difference.

If we understand the above significance of the परिभाषा, we need not assume it to be अनित्य, as is done by कैयट, भट्टोजीदीक्षित and नागेशभट्ट to explain the difference in the treatment of the cases of सेदुषः and आनः. कैयट takes recourse to the rule निमित्तापाये नैमित्तिकस्याप्यपायः. Instead of not applying a sūtra in anticipation of the disappearance of its निमित्त, he allows the sūtra to be applied, but then, he makes the effect (कार्य, *i. e.*, नैमित्तिक) disappear later on when its cause (निमित्त) disappears. भट्टोजीदीक्षित thinks it better not to apply the sūtrā at all, if there is possibility of its निमित्त disappearing later on :cf: the saying 'प्रक्षालनाद्धि पंकस्य दूरादस्पर्शनं वरम्' (it is wiser to avoid touching the mud than to touch and then wash it). नागेश भट्ट's explanation

is more rational. In पद संस्कार पक्ष, he thinks, the sūtras are applied in a complete word (पद) as *one* unit and in वाक्य संस्कार पक्ष, the sentence as a whole is treated as *one* unit. In the former पक्ष, रामः गच्छति is correct; but in the latter, the form *must* be रामोगच्छति, for the विसर्ग in रामः can remain only when रामः and गच्छति are formed independently; but when the sentence (रामः+गच्छति) is taken into account, the विसर्ग in राम, must give place to रामो.

In the reason suggested by us above, the निमित्त *i.e.*, वलादित्व of इडागम in सेदुषः is to disappear on account of case-ending (शस्); but in आनः, the निमित्त of दीर्घविधि is क्विप् प्रत्यय (primary suffix) and *not* the case-ending (शस्). In the case of पट्व्या the form पटु is the original base, from which the feminine form पट्वी (a secondary formation) is made. Now from पट्वी, the secondary formation base, the form पट्व्या is made. So this is different from the case सेदुषः or सेदुषी; in the former the case-ending (शस्) is added to primary form (सेदिवस्), and in the latter the secondary formation itself is the base and is being formed. There is no case of adding case-ending to the base of secondary formation. In view of these subtle distinctions, the real scope of the परिभाषा is नित्य and should not admit of an exception. The view of नागेश favouring लक्ष्यानुरोधाद् व्यवस्था (*i.e.*, पदसंस्कार पक्ष or वाक्यसंस्कार पक्ष as the case may be), is no explanation, but an expediency. We must find a rationale in the reason and search for fundamental distinctions, as पतञ्जलि says "व्याख्यानतो विशेष प्रतिपत्तिर्नहि सन्देहादलक्षणम्"।

[*Submitted to the Bombay Session of All India Oriental Conference.*]

23. A PRACTICAL APPROACH TO THE OBSERVANCE OF THE SANDHI-RULES IN SANSKRIT GRAMMAR

The observance of Sandhi-rules between two words in the body of a sentence is a natural phenomenon, as seen in the practical usages of a language. But the grammarians of languages other than Sanskrit have not paid much attention to this subject. The great grammarian of Sanskrit, Pāṇini, has given a number of rules about the Sandhi or its absence between two consecutive letters, coming in an uninterrupted succession (technically called '*Saṃhitā*'), *i. e* ., the final letter of a preceding word and initial letter of a following word. These Sandhi-rules are given under five different headings in the Siddhānta-kaumudī, (1) Vowel-sandhi, (2) Hiatus, *i. e.*, Prakṛti-bhāva, (3) Consonant-sandhi, (4) Insertion of a letter, *i. e.*, Āgama, (5) Visarga-sandhi.

In the present paper, we are concerned with the practical aspect of the observance of these Sandhi-rules, as applied in the modern printed Sanskrit texts. As the popularisation of Sanskrit in the present days, as a result of the advent of Swarājya and the consequent emphasis on the revival of Sanskrit language, will more or less depend on a final solution of the difficulties involved in observing the Sandhi-rules, we propose to discuss the subject here from a purely practical standpoint. For a beginner the strict observance of these Sandhi-rules is a great obstacle. As the same word undergoes different changes in different settings, he is very much puzzled in the beginning, *e, g,* the nominative case singular form of राम and कवि assume the following forms in different settings, रामः करोति ,रामो गदति, रामष्टीकते, रामस्तनोति and कविः करोति, कविर्गदति, कविश्चरति. (See also रामा गच्छन्ति and कवयो गच्छन्ति.)

The Sandhi-rules in Sanskrit grammar can be divided under two classes, OBLIGATORY (*i, e*, it must be applied) and OPTIONAL (*i, e*,

it may *or* may not be applied). The Sandhi enjoined by the latter need cause no difficulty, as their observance is not compulsory, though according to orthodox tradition, between observance and non-observance (both equally allowed) the former is conducive to more merit. Among the obligatory rules, there are many which effect the internal formation of a word. In these cases, there should be no hitch, as there is no escape from the operation of these rules. It would not be correct and advisable to ignore the natural Sandhi of letters in the body of a word. We may however consider the advisability of making an exception in the case of Parasavarṇa-rules which enjoin the substitution of an Anusvāra by a fifth letter of one of the five Vargas, corresponding to the following letters. It is better to relax the Parasavarṇa-rule; and we need not insist on having a parasavarṇa inside the body of a word, *e, g,* we should not mind writing शंका for शङ्का, वंचक for वञ्चक, तुंड for तुण्ड, शांत for शान्त and लंभन for लम्भन. So, on the whole, the Pada-sandhi rules, enjoining Sandhi inside a word, need not be ignored and must be applied. Here we may note that the word *Pada* should be understood in its technical and comprehensive sense *i, e,* a Compound (though consisting of more than one word in its ordinary sense) in also a WORD, and therefore the words, constituting it must be joined according to Pada-sandhi rules, *e, g,* we must use मद्ध्वरि: and व्यारकण and not मधुअरि: and विआकरण. The difficulty arises when we think of Sandhi between two words in a sentence (*i, e,* in a Vākya-sandhi). It is in Vākya-sandhi that we find the variety of forms given above with राम: and कवि:. In speech as distinguished from writing, the difficulty is still more irksome, for in speaking we have to anticipate[1] the following word, before we actually use the preceding word, *e, g,* it would be, strictly speaking, wrong to say राम: गदति on the analogy of राम: करोति *or* to say रामो करोति on the analogy of रामोगदति. We find therefore that at the time of speaking, learned Pandits use words in a sentence separately, *i, e,* they do not work

1. See My paper "On the Law of anticipation in the application of Pāṇinian sūtras" in the Bombay session of the All India Oriental Conference).

about the rules of Vākya-sandhi. It is therefore but proper that in printed texts *also*, each word should be taken as an independent unit, no Vākya-sandhi rules are applied. We should *always* write रामः, whether it is used before करोति or गदति. That this innovation is not, strictly speaking, against grammatical rules is clear from the following verse.

संहितैकपदे नित्या नित्या धातूपसर्गयोः।
नित्या समासे, वाक्ये तु सा विवक्षामपेक्षते॥

Its meaning is that SAṂHITĀ (closeness of letters to warrant Sandhi) is obligatory in the body of a word, in the combination of a root with its preposition and in a compound-word; but it is optional in the case of a sentence.

Here we may refer to a very frequent mistake found in the Sanskrit texts printed in Bombay and its neighbourhood. The printers have no scruples in using Anusvāra in place of a final M (म्), *even* when a word, with an initial vowel, follows it, or it marks the end of a sentence, *e, g,* रामं अनुकरोति instead of राममनुकरोति *or* रामं in the end of a sentence. The Pāṇini sūtra (मोऽनुस्वारः, VIII–iii–23) enjoins Anusvāra before a consonant only. In other settings, *i, e,* when the Anusvāra is followed by a vowel or marks the end of a sentence, it must be retained, *i,e,* it should not be changed to Anusvāra.

To sum up, for rendering Sanskrit easy to the beginners and facilitating printing, it is necessary that (1) In a sentence, each word should be treated as a separate unit and Sandhi between words in a sentence (Vākya-sandhi) should not be observed. (2) The practice of having different Parasavarṇas (ङ, ञ्, ण्, न् and म्) before different Vargīya consonants shoud be dropped; OR to have uniformity, we may have only म् and NOT an Anusvāra at the end of a word. We should use Anusvāra in the body of a word, irrespective of the fact whether the following consonant is of this or that variety among the five Vargas. (3) The Anusvāra should be used before a consonant-beginning word only. Elsewhere the letter म् (without a vowel) should be used *or* to have uniformity, we should use म् and NOT an Anusvāra at the end of a word.

It may be noted that the above suggestions are intended for prose

passages only. In verses, the tradition of compulsory observance of Sandhi in a sentence (Vākya-sandhi) must be followed. In prose, the observance or non-observance of Sandhi is, from practical point of view, immaterial. But in verses, of varṇa-vṛtta type, wherein each syllable has a fixed quantity (ह्रस्व or दीर्घ), the observance of Sandhi cannot be made optional without disturbing the metre. We cannot substitute, without disturbing the metre, the following 'तस्य अतिथीनाम् अधुना सपर्या स्थिता मनुष्येषु इव पादपेषु' in place of तस्यातिथीनामधुना सपर्या स्थिता मनुष्येष्विव पादपेषु ।

For a scholastic treatment of the problem of Pada-sandhi and Vākya-sandhi in light of the various interpretations by Kaiyaṭa and Nāgesha Bhaṭṭa of the Paribhāṣhā अकृतव्यूहा: पाणिनीया: (No. 56 in the Paribhāṣh-enduśhekhara of Nāgeśha Bhaṭṭa), my paper 'on the Technique of ANTICIPATION in the application of the Pāṇinian sūtras' may be referred to. (See the reference given above). After a discussion of the import of the above Paribhāṣhā, it has been suggested there that the Paribhāṣhā has its usefulness, though limited, and that Nāgesha Bhaṭṭa is not justified in totally rejecting it. It may be possible to do away with the Paribhāṣhā by taking recourse to the PADASAṀSKĀRA-PAKṢHA (according to which a word is formed in entirety, *i, e,* the complete word declensional form and NOT merely the base form) is kept in view at the time formation. But to avoid the pitfalls of Vākya-sandhi in a verse, the usefulness of the Paribhāṣhā is unchallenged. One may argue that the recourse to the VĀKYASAṀSKĀRA-PAKṢHA will obviate the necessity of this Paribhāṣhā in the Vākya-sandhi of the verses. But the fact remains that it is the *need* for having a desirable formation (लक्ष्यानुरोध) that we take recourse to ONE of the three Pakṣhas, (1) अङ्गसंस्कारपक्ष (2) पदसंस्कारपक्ष and (3) वाक्यसंस्कार पक्ष. We cannot afford to lose sight of the reality of the situation and the pressing need of the times.

24. PRINCIPLES OF PREFERENCE IN APPLYING PĀṆINI'S SŪTRAS

The main purpose of this paper is to study the various devices of Pāṇini (P.) and his followers for ascertaining the relative strength of any two (simultaneously applicable) sūtras and thus deciding which of the two sūtras should be applied. (1) The first device is the general commonsense rule (उत्सर्गापवादन्याय) on the basis of which the AṢṬ. (AṢṬĀDHYĀYĪ) is, according to Patañjali, composed by P. (2) An exception to this is found in case of formations under the Sūtra (III–i–94, वाऽसरूपोऽस्त्रियाम्). (3) In cases not coming under (a), P. postulates the rule (I–iv–2, विप्रतिषेधे परं कार्यम्) that between two sūtras, which are of exclusive sphere, but are applicable simultaneously in a certain case, the later sūtra should be applied in preference to the earlier sūtra. (4) In case the above devices are not helpful, P. has hit upon a new plan. He arranges his sātras in two blocks in such a way that the sūtra under the first block are regarded as stronger than those of the second block (VIII–ii–I, पूर्वत्रासिद्धम्) and that in the second block (namely त्रिपादी) the sūtras are so arranged that in each case the *earlier* sūtra is regarded as stronger (i, e, more preferable) than the *later*. The result is that the last sūtra is the weakest of all and thereby P. has solved the complex question of the homogeneity of the closed '*A*' with open '*Ā*'. This device of arranging AṢṬ. sūtras into two blocks is a master-device of P. The whole structure of the AṢṬ. moves round this axle-sūtra. A detailed study of the application of this sūtra, as made by H. E. Buiskool, has brought out clearly the great genius of P. (5) Important exceptions to the above are covered by VIII–ii–2 and VIII–ii–3. (6) Still other points not covered by the above five devices are provided for by the Sūtras VI–i–85 and VI–iv–22).

The commentators of P. in course of the working of the above plan

and devices, have brought forth other considerations (such as शास्त्रासिद्धत्व and कार्यासिद्धत्व) to bear on the problem. They have postulated a number of *new rules*. These new rules have been discussed in the works dealing with Paribhāṣās (canons of interpretation). Many of these new rules are traced to Patañjali's Mahābhāṣya and have been shown by commentators to be *either* expressly mentioned *or* implicitely indicated.

A critical study of the significance and limitations of these devices, will enable us to appreciate the great acumen and intellectual greatness of Pāṇini and his followers.

25. NON-GRAMMATICAL MATTER IN THE MAHĀBHĀṢYA

The MAHĀBHĀṢYA of Patañjali has been rightly acclaimed as a "mine of information". Though essentially a work on Grammar, it contains incidentally a good deal of matter of non-grammatical importance. From a study of its examples of Pāṇini's rules and also of explanatory remarks given profusely in the course of its treatment, much valuable information can be obtained about the then India. Scholars have brought to light some important events in the political history of the country. Items of literary interest have been culled from the work; and they throw considerable light on the contemporary literary activities. But no attempt has so far been made to ransack comprehensively this extensive work to glean items of valuable information about various *other* aspects of Life and Literature. The Mahābhāṣya abounds in such illustrations and explanatory remarks, which when collected and classified will be of great interest to the students of Indology.

In this paper an attempt has been made in this direction. Illustrations and explanatory statements have been classified according to their appropriateness for various branches of learning, such as historical, legendary, literary, social, astronomical, ethical, political etc. In the end a few typical examples have been selected to illustrate the great importance of this great grammatical work *even* from a non-grammatical point of view.

[*Summary of a paper, submitted to Darbhanga session of All India Oriental Conference held in* 1948].

26. MATERIALISM IN ANCIENT INDIA

"Let us eat, drink and be merry for to-morrow we die."

Some people have a notion that Indians never knew of Materialism, and that all their energy was spent on spiritualism. It will be seen from what will follow that along with the other systems of philosophy Materialism did flourish in ancient India.

I.—History of the System

There were several materialistic schools in ancient India. But my endeavour here is to bring forward in summary form the chief doctrines of the school of the Chārvākas, which has been called "the crestgem of the Atheistical Schools."

The Chārvākas held no minor place among the various schools of philosophy in ancient India. It is true that it has at present practically no adherence, but as it stands, it should offer a good deal of amusement to any who may desire to know of materialism in ancient times.

(*a*) *Founder.*—As for the founder of the system, nobody has been successful to determine who he was, but tradition says that the expositor of the system was Bṛhaspati. That such statements as are made in the existent stray lines, should have come from the Preceptor of the gods, is rather surprising; for the system savours of a good deal of infidelity. This has led some people to believe that the attribution of these un-orthodox views to Bṛhaspati was in derision. Some even go so far as to say that he was a mythical personage; but that it is not the case is evident from the Sūtras extant in quotation under his name. And in the absence of any other suggestion, it is safer to follow the tradition and regard the system as that of Bṛhaspati.[1]

---

1. It is stated that Bṛhaspati founded this system for the destruction of the Rāks'asas by making them follow the wrong path.

(*b*) *Works.*—Like the other systems—Nyāya, Yoga, Mīmānsā, Sānkhya etc., it has no book of collected aphorisms. Whaterver is known to us, is gathered from references made in various other systems. All literature of this system has evidently been lost, except what has reached us in fragments. The numerous quotations from the system, give quite a good account of themselves, and when collected, throw much light on the tenets of the system. These quotations being in the form of aphorisms, it appears that Bṛhaspati had compiled a work on similar lines as that of Gautama and Kaṇāda (founders of the Nyāya and the Vaiśeṣika systems respectively).

(*c*) *Date.*—As for the date, nothing can be said definitely on this point. The date of the fourder himself being unknown, no date can be ascribed to the system. All that we know is that it had its existence in ancient times, and that in respect of date, it can be placed side by side with the other ancient schools of thought. "There are evidences in the Pāli literature as to the existence, during the age of Buddhism or even earlier, of a class of persons, who did not believe in the Vedas nor even in the Dharma-Śāstras—the canonical works of the Buddhists and the Jainas. It is to be noted here that in its earliest days the system was known under the head of the Lokāyatas (followers of the commonsense views). This name occurs even in the Upaniṣads.[1]

II.—Source of Knowledge or Right Cognition

According to the system perception is the only means of right cognition. So whatever is not perceived has no existence.[2] The followers

---

1. The name of the Chārvākas appears very late. (For a note on meaning of the word see below).

Guṇaratna explains the meaning as "those who devour (do not believe in) sin, merit, future existence of things—that are beyond sense-perception." Some have explained it as a system whose tenets are pleasant, and give a literal meaning—the doctrine of the sweet-tongued." Both interpretations are alike uncertain.

2. *Cf.* Berkley,...."As to what is said of the absolute existence of

of this school do not accept Inference as a valid proof. They say that by simply gathering a few particular cases, we cannot generalise. No Induction is possible. Perception may explain to us the relation between two individuals, but this is no proof that that relation will hold valid in all cases.

So for a Chārvāka generalisation or any universal proposition is impossible, and a doubt will always come to him whenever he comes to a universal judgment.

However he is not a fool as to be injured by these doubts, He takes recourse to Probabilism, and says that for our daily life and all practical purposes "probability alone is sufficient." So the certain conclusion to which the other schools arrive by Inference, is practically proved by the Probabilism of the Chārvākas. The sight of smoke at the mountain-top makes the presence of fire *probable* (not certain); and for our purpose this much knowledge is sufficient. Thus is the validity of Inference denied, and much more easily the validity of proofs by Analogy and Verbal Testimony.

III.—Causality

In this respect the Chārvākas have been nick-named as Svabhāva-Vādins, denying the principle of Causality and asserting the "Supremacy of the inherent or immanent *nature* (Svabhāva) of a thing. Among these too there is a division. One party pronounces that investigation after causality is altogether "futile." The other party is more reasonable when it points out that even with the help of Causality, "ultimate causes are inscrutable" and inexplicable. At the end of the chain of Causality we find it failing and then we must get hold of *nature* for futher explanation. So the rejection of Causality seems to be one of the important doctrines of the Chārvākas. No Perception, much less even Inference, can prove the certain existence of Causality. Mere perception of two events does not entitle us to bind them in the chains of Causality. Thus Causality

---

unthinking things without any—relation to their being perceived—that is to me perfectly unintelligible. Their *esse is percipi*. यन्नोपलभ्यते तन्नास्ति।

being denied it has been proved that no order exists in the world. Everything stands separate and independent.

A very important question is then raised that when a product was produced at a particular time, why is it that it was produced then and then only, and at no other time ?

To this the Chārvāka calmly replies that it is the *nature* of the thing to happen at such and such a time. Just as a pot occupies the same space as its cause, the clay, and the pot-maker, etc., although the clay and the pot-maker are both equally causes, in the same way a product, though destitute of cause, may appear at one time and not at another.

From all this we see that "the doctrine of the Svabhāva-Vādins may be called the doctrine of unmitigated automatism, in the sense that all movements......are held to proceed from the inherent necessity of the body, rather than from an exquisite principle of efficiency, such as personal will, Adṛṣṭa." Thus voluntary actions and responsibility for performing them can never be attributed to any man. Everything is done by *nature.* Will or Supernatural Agency has nothing to do with the presence or absence of things. Supporting this it has been put forward by the followers of this school :—

Who can be held responsible for making the thorns sharp, or endowing the birds and animals with peculiar characteristics or making the sugar-cane sweet and the Nīma-fruit bitter ? All these are due to their own nature. (Bhaṭṭa Utpala's Commentary or Bṛhat-Saṃhitā).[1]

IV.—Creation and Destruction

Together with Buddhists, the Chārvākas believed in only four elements earth, water, fire and air. Only these four elements (excluding Ākāśa or sky, as it was not an element, but only a void) in their atomic forms are responsible for the creation of the world. Everything, the external world, the sense-organs etc., are produced by these. But how does this creation take place, is something more than the Chārvākas can

1. कः कण्टकानां प्रकरोति तैक्ष्ण्यं विचित्रभावं मृगपक्षिणाञ्च।
माधुर्यमिक्षोः कटुताञ्च निम्बे स्वभावतः सर्वमिद प्रवृत्तम्॥

explain. Other systems, in such matters, appeal to Causality to come to their help and depend upon the Adṛṣṭa of things and Eternal Intelligence. The existence of all these things being rejected by the materialists they are left with "the only alternative open to them, *viz.*, to say that this production results from the fortuitous concourse of the blind constitutive particles of matter." As for consciousness being produced in the bodies, the Chārvākas explain thus. When the four elements in their early stages are put together, consciousness is produced in the thus constituted body of its own accord. Thus is the body created. When these elements are separated, together with the separation, the body also perishes. Thus is the body destroyed.

Supporting their argument they quote from the Śruti which says that *consciousness* is produced out of the elements Earth etc., upon which its *destruction* also depends, after the *destruction* of these no *consciousness* exists.[1]

V.—Life and Consciousness

For a materialist these two are synonymous. Both originate in *matter*. Objection is often raised by saying that *consciousness* is not found to inhere in the atoms, but it is not unreasonable to suppose that it shows signs of its existence, when these particles collect together in a certain particular form.[2] And moreover there is no difficulty in holding that consciousness is produced by the body. From what is seen in the practical life, we find that *consciousness* is never found to exist apart from the body. And again if body were not the substratum of *consciousness*, the experience at large, in the form of I feel, I see, I am happy, I am sad, would be inexplicable. Medical science too prescribes various medicines saying that when taken they cause development in Intelligence.

---

1. विज्ञानघन एवैतेभ्यो भूतेभ्यः समुत्थाय तान्येवानुविनश्यति, न प्रेत्य संज्ञास्ति" (Bṛhadāraṇyakopaniṣad).

2. यथा गुडपिष्टादयः प्रागसतीमपि मदशक्तिमासादितसुराकारपरिणामाः प्रपद्यन्ते तया मृदाद्यवस्थायामचेतनान्यपि भूताति शरीराकारपरिणतानि चैतन्यं स्प्रक्ष्यन्ति (Nyāyā-Manjari—p. 429).

Then two important objections are put forward against the Chārvākas. Firstly that if the body be held as the agent of all actions, it should be held morally responsible for the deeds and should be made to suffer the consequences, good or bad. This is not possible as the body which exists at the moment when the deed is done, does no more exist at the time when the time for suffering the consequences arrives. This objection the Chārvāka puts aside saying that this question does not arise. Not accepting the doctrine of *Adṛṣṭa,* he says that the experience of pleasure or pain is not to be attributed to previous actions. Pleasure and pain come by *chance,* which is not in any way subservient to the previously performed deeds.

The second objection is that if a persistent entity be denied, how are *memory* and *recognition*[1] to be accounted for. The Chārvākas, like the Buddhists fall back upon Saṃskāra saying that the traces left by previous experiences can very well explain the two facts. One action leaves its impression upon the succeeding one, and so the previous experiences may very well have their recognition in this way.

VI.—The Soul

About the entity of the soul there is a difference of opinion among the holders of the system themselves. There are four distinct views about it.

(*a*) One class identifies the Soul with the body. There is no difference between the gross body and the Self. This is supported by a remark from the Taittirīya Upaniṣad—"This is man as made up of the extract of food."[2] Besides this the daily usage of terms such as "I am fat, I am thin, I am black" etc., suggests nothing else but attributing fatness etc., to the body (*i.e.,* the self).

(*b*) Another class holds the identity of the Self and the various sense-organs. In the absence of the organs of sense, functions of the body cease. So these sense-organs are in reality the Soul that does everything. They get support in the line of the Chhāndogyopaniṣad which says that "the organs of sense went to Prajāpati and asked him, "Lord which of us is the chief ?" He said, "He is the chief among you whose

1. स्मृति and प्रत्यभिज्ञा।

2. स वा एष पुरुषोऽन्नरसमयः॥

departure makes the body seem useless."[1] This goes to prove that there is vitality in the organs of sense. Daily experience in the form of "I am blind, I am dumb, I am deaf" etc., teaches the same.

(*c*) Still another class holds that the Self is the same as the vital airs, and quotes from the Taittirīya Upaniṣad. "There is another, an inner self, made of the vital airs."[2] In the absence of the vital airs, the sense-organs, all get inactive, so it is the vitals that are superior to the sense-organs and control them. Daily experience in this case finds expression in such utterances as "I am thirsty, I am hungry etc."

(*d*) Then lastly some people go still further and indentify the Soul with the mind. It is only when the *mind* is in the working state that any work is done. When it is in the state of sleep, no work is performed. Thus it becomes inevitable to hold that the *mind* is *consciousness.* Support of the Śruti in this case is to be had from Taittirīya Upaniṣad. "There is another an inner self, made of the *mind.*"[3] Daily experience has such forms as "I doubt, I resolve etc." resolving and doubting being the functions of the *mind* : this mind is nothing different from the soul.

Thus we see how step by step the Chārvākas are coming nearer the view of the orthodox schools, but do not accept it as this would make them believe in the eternal nature of the Soul, which would be the last thing that they would do.

VII.– Heaven, Hell, Supernatural Force and God.

Heaven and Hell are nothing different from the worldly pleasures and pains. Pain consists of such experiences as being pricked by a thorn, or struck on the head with a stick, and pleasure consists of enjoyment in the form of having young and handsome girls, rich and delicious food and sweet drink etc. These constitute Heaven and Hell. To believe in any other sphere as Heaven and Hell where a person goes after his death is foolishness. There is no God as foolish people hold. The earthly monarch is the supreme one, and he is to be worshipped.

---

1. ते ह प्राणा: प्रजापतिमेत्य ब्रूयु: etc., 5-1-7.
2. अन्योऽन्तर आत्मा प्राणमय: 2-2-1. 3. अन्योऽन्तर आत्मा मनोमय: 2-3-1.

An orthodox man, naturally very much "commoved," comes forward in great fury saying "How can you believe in such nonsense as this ? The existence of all these things which you have denied is proved by Inference ?" To this the Chārvākas smilingly reply. "Good Sire, you are mistaken in your views. There is no such proof as independent Inference. All the Inferences are based upon Perception and the things that are beyond sense-perception do not exist for us. Hence your God etc., which are beyond our sense-perception, are not inferrable either, and so do not exist at all like the sky-lotus etc."

From all this it follows that the supernatural Power, *i.e.*, *Adṛtṣa* also does not exist, since this can be proved only by Inference, not based on Perception. The opponent then says "If you do not believe in any such thing as Supernatural Agency, etc. then how do you account for the cause of the various worldly phenomena ?" The Chārvākas refer him to their theory of creation and say that these phenomena can all be produced spontaneously from the very *nature* (Svabhāva) of those things. The heat in fire, coldness in water, refreshment in the morning breeze, are there from their very *nature*, and are not caused by any such imaginary agent as Supernatural Power.

VIII.—Sumum Bonum

All other systems, even Buddhism and Jainism, hold that the Sumum Bonum, *i.e.*, the end for which every individual should aspire is liberation from the worldly existence (*Mokṣa* or *Nirvāṇa*). But when we come to the Chārvākas, we are not met with any such uncertain thing. The only end of man is the enjoyment of sensual pleasure, avoiding pain as far as he can. If any one were so timid as to cast aside some pleasure at hand in fear of some future pain, he would be foolish indeed, like the man who throws away paddy, having the best and healthiest grain inside it, because it was covered with husk.

To this the orthodox man objects. "If you do not believe in future happiness, then why do men perform sacrifices etc. ?" "These mean nothing," says the Chārvāka. "They are simply means of livelihood for the Brāhmāṇas. Bṛhaspati has rightly pointed out that besmearing the body with ashes, the performance of sacrifices and the study of the Vedas

are all means of livelihood for those that have no knowledge. There is nothing after the physical destruction or death. The very dissolution of the body is salvation. So he may very well say. "Leaving aside discussion on salvation, stay at your home enjoying pleasures."[1]

Before concluding it would be better to give some doctrines of this system as they are found in the original :—

1. If a beast slain in the Jyotiṣṭoma rite will by itself go to heaven, why then does not the sacrificer forthwith offer his own father ?[2]

2. If the Śrāddha produces gratification to beings who are dead then here too in the case of travellers when they start, it is needless to give provisions for the journey.[3]

3. While life remains, let man live happily, let him feed on *ghee* even though he runs in debt;

When once the body becomes ashes, how can it ever return again ?[4]

4. The three authors of the Vedas were buffoons, knaves and demons.[5]

Such are the tenets of the system. "The mass of men in accordence with the Śāstras of policy and enjoyments, considering wealth and desire the only end of man, and denying the existence of any object belonging to a future world are found to follow the doctrine of the Chārvākas."

Most of us too may be hypocrites, objecting to the principles of the system, denouncing it as the Crest-Gem of the Atheistic school, but if we earnestly look to our inner thoughts, we will see that to say that the system has practically no adherence is not very true, and that if occasion arises the system can put forward a large number of followers, who are, for fear of being looked down upon, covered under the garb of believers in the Vedas or the Scriptures.

[*Published in the Bulletin of Allahabad University Oriental Society,* 1928-29, *Pages* 44-53]

---

1. मोक्षचर्चां परित्यज्य स्वे गृहे सुखमास्यताम्—(Nyāya Majanri 515.)
2. पशुश्चेन्निहतः स्वर्गं ज्योतिष्टोमे गमिष्यति। स्वपिता यजमानेन तत्र कस्मान्न हिंस्यते॥
3. तृप्तये जायते पुंसो भुक्तमन्येन चेत्ततः। दद्याच्छ्राद्धं श्रमायान्नं न वहेयुः प्रवासिनः॥
4. यावज्जीवेत्सुखं जीवेदृणं कृत्वा घृतं पिबेत्। भस्मीभूतस्य देहस्य पुनरागमनं कुतः॥
5. त्रयो वेदस्य कर्तारः भण्डधूर्तनिशाचराः॥

27. STAGING OF SANSKRIT PLAYS-AN INNOVATION

With the advent of Independence and the consequent renaissance in our country, the Indian genius is re-expressing itself in the new set-up of things. A well-marked tendency can be noticed in all spheres of Art and Literature. It is, therefore, in the fitness of things that a re-interpretation and reorientation of the traditions of Sanskrit drama be attempted to serve the original purpose in a more effective way.

It is well-known that drama mirrors the society in a more effective manner than any other medium of art and literature. It was, perhaps, a realisation of this essential function of drama that impelled our dramatists of the old times to introduce the contemporary dialects (known as Prākrit languages) in their works. All our Sanskrit dramas, including those written by such famous dramatists as Bhāsa, Kālidāsa and Bhavabhūti, have Prākrit passages put in the mouths of the characters of lower rank and also of those not supposed to be highly educated.

Thus, while a king, his ministers and other characters of high rank spoke in Sanskrit, the queen, her partner, the jester and servants spoke in contemporary Prākrits. This co-existence of Sanskrit and Prākrit languages in the same work was not only recognised and popular, but was also prescribed in the authoritative works on Dramaturgy in Sanskrit literature.

The reason is obvious. These authorities desired that the Sanskrit dramas be brought closer to realities of life. If a society, in which its different members spoke in different languages suitable to their rank and taste, was to be reflected in the Sanskrit dramas, it was inevitable that besides Sanskrit the contemporary dialects should be freely used in the case of uneducated or low-ranked characters. The contemporary

audiences of Bhāsa and Kālidāsa must have immensely enjoyed this familiar spectacle, wherein their own dialects figured side by side with the all-important Sanskrit language. While a dramatic work remained essentially a Sanskrit Drama, its writer, thus did not hesitate to introduce current dialects also.

The truth is that Sanskrit language was, is and will be an immortal language and therefore it has been named as the language of Gods (immortals), and used as the language of high classical literature of all-India popularity and circulation throughout the literary history of India. It is not subject to phonetic changes which affect the dialects. The dialects. i.e., Prākrit languages changed in the course of their development to Apabhraṁsha and modern Indo-Āryan languages; but Sanskrit (literally) 'refined' and purposively called Sanskrit remained more or less unchanged, as it was handled by the learned only. This is the reason why changes occurred in the Prākrit passages—of the dramas of Bhāsa and Kālidāsa etc. but the Sanskrit passages remained practically unchanged in the texts of Sanskrit dramas.

The question before us is that in our laudable desire to propagate and popularise Sanskrit, when we think of staging Sanskrit Dramas, what should be the position of the unintelligible Prākarit passages occurring in Sanskrit dramas.

It is not unknown to Sanskritists that in the course of reading and teaching these Prākarit passages were rendered into Sanskrit to enable us to understand them. The editions of Sanskrit dramas give invariagly in the foot-notes the Sanskrit renderings of the Prākrit passages. This is easily understandable. We being mainly concerned with Sanskrit the Prākrit passages are overlooked and not studied. Of course, for Philologists and Linguists, the Prākrit passages will continue to remain equally important and will have to be studied with closest attention.

In the background of what has been stated above, it will be desirable to make an innovation in the staging of Sanskrit dramas. While retaining the Sanskrit passages as they exist in the original text, it will bring Sanskrit drama nearer to its aim. If the Prākrit passages are replaced by our present dialects. A Sanskrit work will remain essentially a Sanskrit Work

as before inspite of this innovation. But the replacement of unfamiliar Prākrit passages by the present day dialects will put life in the performance and fulfil the object which the writer of the drama had in view in introducing the Prākrit passages.

This innovation will thus bring the Sanskrit drama nearer to the audience, which will take greater interest in witnessing the staging of a Sanskrit drama. The introduction of the present-day dialects will remove to a large extent, the difficulties, which an ordinary spectator must necessarily experience in witnessing the staging of a Sanskrit drama with cent per cent Sanskrit passages.

For this purpose in the Eastern part of Uttar Pradesh, the characters of lower-rank may speak in the presentday dialects, viz. Awadhi, Bhojapuri and Urban Hindi, while the characters of high rank speak in Sanskrit i.e., the author's own language.

This suggestion of mine if adopted, I feel, will go a long way towards the popularisation of the masterly creations of great Sanskrit dramatists in our presentday society. And I hope, it will be seriously considered by the dramatic associations, which have a mind to stage Sanskrit dramas with the landable purpose of popularising them.

[*Contributed in Delhi Session of World Sanskrit Conference*, *March*, 1972.]

28. DEVELOPMENT OF SANSKRIT PROSE

The history of the evolution of Sanskrit Prose is one of continuous and gradual growth. The simple, direct and crude prose of the Brāhmaṇas, which are the earliest exclusively prose works, gradually developed, on the one hand, into the elegant, artifical and magnificently complex prose of the romances, and on the other into the argumentative and scientifically exact 'philosophical' prose of the technical and philosophical works. Sanskrit prose has been progressing through its successive stages or several centuries. The phenomenon of growth is so gradual and continuous that one can mark its various phases in the works that have come down to us.

The earliest specimens of Sanskrit composition are to be seen in the hymns of the Ṛgveda, the earliest literary monument of the world. The Ṛgveda and the the Sāmaveda, being essentially collections of hymns and songs respectively, we should not expect in them the beginnings of Sanskrit prose. But about one-half and one-sixth of the Yajurveda and the Atharvaveda respectively, is written in prose. Thus the beginning of Sanskrit prose goes back to the Mantra period of Vedic literature.

In the second stage of Vedic literature, viz. Brāhmaṇa Period, prose is exclusively the mode of expression. The Brāhmaṇa portions of the Black Yajurveda and the separate Brāhmaṇa texts of the other Vedas are all written in simple but vigorous prose. The Brāhmaṇas contain also legendary matter which enhances their importance. (See Selection No. 1). Late writers like Kālidāsa have freely used their legends in their works.

In the third stage of Vedic literature, viz. the Upaniṣadic period, prose reigns supreme. Almost all the principal Upaniṣads with some notable exceptions like the कठ are prose works. The prose of the Upaniṣads is direct, expressive and easy. It shows an admirable combination of simplicity of style with loftiness of thought. (See Selection No. 2).

With the beginning of the Sūtra period, Sanskrit prose undergoes a remarkable change. In the rhythmical prose of the Mantra literature and in the charmingly simple and direct prose of the ब्राह्मणs and उपनिषदs, clearness in expression was the chief feature. Words were employed to convey their sense as explicitly as possible. This anxiety to be clear and elaborate often led to the repetition of sentences, nay, even of paragraphs. But in the Sūtra literature, brevity and conciseness are the chief features. The aim of the writer is to be as brief as possible. This emphasis on brevity made the style enigmatic, abstruse, unintelligible, and admitting of various different interpretations.

The Sūtras, closely resembling algebraical formulae, were written with the express purpose of summarizing longer works on different subjects. The two divisions of the कल्पसूत्र, which every Vedic शाखा or चरण possessed in earlier times, viz. the श्रौतसूत्रs, and the गृह्यसूत्रs, (the former dealing with vedic sacrifices and the latter with domestic rites and ceremonies) are all written in the Sūtra style of sanskrit prose. (See Selection No. 3). The same may have been the case with the धर्मसूत्रs, the third division of the कल्पसूत्र, but in the texts that have come down to us, we have prose intermixed with verses. In fact, in course of time, prose in Sūtra form came to be used for every kind of literature. We have prose works (in Sūtra style) dealing with different systems of Philosophy, Vedic exegesis (the निरुक्त of यास्क) and Grammar (अष्टध्यायी of पाणिनि). The अर्थशास्त्र of कौटिल्य is mostly in prose with verses at the end of each Section. (See selection No. 4). The कामसूत्र of वात्स्यायन resembles the अर्थशास्त्र in form and treatment. This style was later on adopted by Rājaśekhara in his rhetorical work the Kāvyamīmāmsā. (See Selection No. 6).

We may note here the simultaneous growth of another type of prose which represents the transition from the prose of the Brāhmaṇas to that of the later classical Sanskrit literature. This form of prose is to be seen in the prose-portions found occasionally in the Mahābhārata. The महाभाष्य of पतञ्जलि is a monumental prose work written in an easy, elaborate and direct style. (See Selection No. 5). Here we have got many items of valuable information about several types of literature extant in the 2nd century B. C.

Mention may be made here of the canonical works of the Buddhists and Jains. Though the language employed therein is Pāli and Ardha-Māgadhī, the free use of the prose form of expression shows the popular nature of prose-writing in those times. The simple and narrative type of prose seen in these canonical works emplies a corresponding type of prose in Sanskrit also, and thus these works have an important bearing on the development of Sanskrit prose style. Later on, when the Buddhists themselves began to employ Sanskrit as their medium of expression, we find such works as ललितविस्तर and दिव्यावदान written in elegant Sanskrit prose mixed with verses and thus bearing clear marks of later Sanskrit prose.

Prose is fairly represented in Pāli, Prakrit and Sanskrit inscriptions that have come to us from the time of Aśōka downwards. The Girnar Rock Inscription of रुद्रदामन् (See Selection, No. 6) contains highly ornate prose of later times. The Allahabad Inscription of समुद्रगुप्त (4th century A. D.) shows clearly that by that time Sanskrit prose had already attained the artificial and elaborate style of long compounds, where complex phraseology is enlivened by flowery description and an elegant manner of narration.

As has already been mentioned, the ground works of the six philosophical systems were written in the Sūtra form. The साङ्ख्यसूत्र in its present form is a late work; but other Sūtra-works on न्याय, वैशेषिक, योग, मीमांसा and वेदान्त are works of a fairly early age. In the commentaries of these Sūtras, the prose shows traits of 'philosophical' style. The भाष्य of शबरस्वामिन् on मीमांसासूत्र, of वात्स्यायन on न्यायसूत्र, and of शङ्कराचार्य on वेदान्तसूत्र (See Selection No. 9) are standard works of the classical prose style used in technical and scientific literature. Their language is emphatic, argumentative and serious, quite in consonance with the subject-matter. This argumentative form of prose, later on, developed into that नव्यनैयायिक style of prose, where hair-splitting arguments and high-sounding verbal complexities render the comprehension of the subject-matter difficult, if not impossible. Even the literary works of later times have not escaped the influence of this philosophical style. (See Selection No. 12).

To come back to literary works, we find that prose in classical Sanskrit literature of later times is highly ornate and artificial. Simple expression of ideas is no longer in vogue. For effecting strikingness (उक्तिवैचित्र्य) the writers indulged in round-about expression. The diction employed is refined and chaste and an attempt is made to embellish the form as distinguished from the sense. The दशकुमारचरित of दण्डिन् is a fine example of this kind of prose. (See Selection No. 7). The prose of दण्डिन् does not suffer much from the inordinate love for extremely long strings of compounds and the excessive use of puns that we find in the कादम्बरी of Bāṇa. (See Selection No. 8). This extreme fondness for puns is carried further in the वासवदत्ता of सुबन्धु, who takes pride in having composed a work, every syllable of which contains a pun.[1] The age of दण्डिन् and बाण required a high standard of literary taste and linguistic embellishment. A poet richly gifted by nature and possessing poetic talents developed by extensive literary studies could not, in consonance with the spirit of the age, help following the dictum of the literary world that vigorous language and abundance of compounds constitute the soul of prose (ओजः समासभूयस्त्वमेतद्गद्यस्य जीवितम्––काव्यादर्श). Lastly come the works, called Champū, in which prose and verse are freely used by the author as suited his purpose.

In short, the prose of the early period is the natural business-like prose of every day use and moves with the rapidity, of a postal runner, to convey the intended sense while the ornate and artificial prose of the later period is like an adorned and luxuriously clad king[2] marching in a slow and stately proscession and, instead of leading the reader to the intended sense, itself becomes an object to the aimed at. How truly has Dr. Tagore said that Sanskrit prose in later literary works can be compared to a hand-fan of pea-cock feathers, which is meant more for adornment than for serving any practical purpose !

[*Published as an Introduction to Selection in Sanskrit prose.* (*Nagpur*) 1932.]

---

1. प्रत्यक्षरश्लेषमयप्रबन्धविन्यासवैदग्ध्यनिधिः सुबन्धः। वासवदत्ता.
2. Did Bāṇa have the same thing in his mind when he wrote— "भट्टारहरिचन्द्रस्य गद्यबन्धो नृपायते" ?.

29. THE ANUṢṬUBH METRE—ITS HISTORY AND VARIETIES

(I)

The *Anuṣṭubh* metre occupies a unique position in Sanskrit Prosody, in so far as it has been used in all the periods of the Sanskrit literature. Many Vedic metres (like *Gāyatrī*) entirely disappear in the classical literature; while such standard metres as *Shikhariṇī*, *Mandākrāntā*, etc., which came into existence in the classical period, cannot be proved to have been used in Vedic literature. It should, therefore, be of no little interest to trace the evolution of the *Anuṣṭubh* metre, to point out the changes it underwent in successive stages, to examine its various varieties, as given in different works on Sanskrit Prosody, and to find out specific conditions governing its use which will enable us to have an accurate and comprehensive definition of the metre as current in the post-Epic period.

There is yet another point of uniqueness in the *Anuṣṭubh* metre. A comparative study of the metres in the Avesta and the Vedas reveal the fact that "the Vedic metres come half way between the metres of the Indo-Iranian period, in which, as the Avesta shows, the principle is the *number of syllables* only, and those of Classical Sanskrit, in which the quantity of *every single syllable* in the line is fixed."[1] Thus we see there is a gradation in the stages of the metres in Indo-Iranian literature. The Avestic metres insist on the *number of syllables* only, the Vedic metres on a quantitative rhythm of the cadence (last four or five syllables) also *besides* the number of syllables; while in the Classical Sanskrit metres the quantity of *all* the syllables in a line is determined so inalterably that a change in

1. Macdonell, *Vedic Reader*, p. xvii.

the quantity of *even one* letter disturbs the metre and involves metrical defect.[1] The well-known exception in the Classical Sanskrit metres is the *Āryā* metre wherein, as in Avesta, the determining principle, with a few restrictions, is the number of *Mātrās*, and *not* the quantity of each syllable.[2] Thus the Classical Sanskrit metres are divided into two kinds.[3] *Mātrika* and *Varṇika.* In the former, the guiding principle is the number of *Mātrās*; in the latter, the quantity of *each* syllable in the line (quarter *Pāda*). The *Anuṣṭubh* metre, as popularly understood,[4] comes somewhat between the *Mātrika* and *Varṇika* metres. Herein, besides the number of syllables (which is always eight) the quantity of cadence is also fixed. But, as we shall see later on, the quantity of cadence also is not rigid, but admits of alteration in specific circumstances.

(II)

The word *Anuṣṭubh* itself is used in more than one sense. In wokrs on Vedic and Classical Sanskrit Prosody, the word *Anuṣṭubh* is used, not for *a particular* metre, but for *the class* of metres wherein there are four lines (*Pāda*=quarter), each *Pāda* consisting of eight syllables (*cf. Triṣṭubh* and *jagatī*—which also are class-names of metres). The *Vṛtta-ratnākara* mentions seven varieties of the *Anuṣṭubh* (called *Vaktra* also) as *Varṇika* metre and eight varieties as *Mātrika* metre.[6] According to the *Shrutabodha*, the metre, as is clear from its definition, is called the *Śloka* or *Padya*—which

---

1. Known in Sanskrit as छन्दोभङ्ग दोष.
   Cf. अपि माषं मषं कुर्यात्, छन्दोभङ्गं न कारयेत्।
2. See the definition of the *Āryā*.
   यस्याः प्रथमे पादे द्वादश मात्रास्तथा तृतीयेऽपि।
   अष्टादश द्वितीये चतुर्थके पञ्चदश सार्या॥
   (श्रुतबोध, 4th Stanza)
3. मात्रावर्णविभेदेन छन्दः।
   (वृत्तरत्नाकर, 1–4).
4. See below for its two meanings.
5. See वृत्तरत्नाकर (II Ch.). The छन्दोमञ्जरी mentions two varieties of मात्रिक (Ch. V) and six varieties of वर्णिक type (Ch. II).

is simply a variety of the *Anuṣṭubh* class of metre. But, as if by irony of fate, the words *Śloka* and *Padya* on the one hand and *Anuṣṭubh* on the other interchange their meaning. The meaning of *Anuṣṭubh* was narrowed down with the result that the word *Anuṣṭubh* came to mean, in popular usage[1], only a particular variety (*Śloka* or *Padya*) of the *Anuṣṭubh* class metre. The words *Śloka* or *Padya* on the other hand acquired a sense still more general than the sense of the *Anuṣṭubh* class, and came to be used for a stanza of any metre or a metrical composition.[2]

The advent of the *Anuṣṭubh* metre in Classical Sanskrit is associated with the name of *Vālmiki*, who is believed to be the first poet of the Classical period (*Ādikavi*).[3] It is generally believed, on the basis of this account, that Vālmīki was the first to write in the *Anuṣṭubh* metre, the Vedic stanzas being written in such forgotten metres as *Gāyatrī*, *Uṣṇik*, etc. But, obviously, this is not correct. As we shall see presently, the *Anuṣṭubh* metre is not infrequently used in Vedic literature. Some of the examples of this metre, as seen in Vedic literature,[4] are metrically as perfect and similar to the *Śloka* or *Padya* (in its narrower sense) as the famous stanza by Vālmīkı, *i.e.*, *Mā niṣāda*......The singnificance of the above account is that the *Anuṣṭubh* metre, as seen in the Vedic literature, is elastic and loose, and does not seem to observe in all cases any hard and fast rule,

---

1. *Cf.* एतद्वक्त्रलक्षणम्। लोकेऽनुष्टुविति ख्यातं तस्याष्टाक्षरता मता॥ छन्दोमञ्जरी (v—7).
2. *Cf.* (i) शब्दसमयोदारालङ्कृतगद्यपद्य......

   (Girnar Inscriptions of Rudradāman).

   (ii) पद्यं चतुष्पदं तत्र वृत्तं जातिरिति द्विधा

   (हलायुधवृत्ति or पिंगलसूत्र, V—i).

   (iii) एकवृत्तमयैः पद्यैरवसानेऽन्यवृत्तकैः।

   (साहित्यदर्पण, VI—320).
3. See वाल्मीकिरामायण (I—ii) and उत्तररामचरित (II—55).
4. *e. g.*,

   इन्द्रियेभ्यः पराह्यर्था अर्थेभ्यश्च परं मनः।
   मनसस्तु परा बुद्धिर्बुद्धेरात्मा महान् परः॥

   (कठोपनिषत्, I—iii—10.)

except that there were eight syllables in each quarter. But Vālmīki, rigidly following a number of restrictions, made a new departure in the employment of this metre. As in the Vedas these restrictions were not rigidly observed in all cases, the *Anuṣṭubh* as first employed by Vālmīki is called a new metre.[1]

(III)

With these introductory remarks about the *Anuṣṭubh* metre, we shall now trace its history in the different periods of Sanskrit literature.

About one-twelfth of the Ṛgveda is composed in the *Anuṣṭubh* metre.[2] It is more frequent in its later portions and *Upaniṣads*. But, as we have said before, the *Anuṣṭubh* metre in Vedic literature is loose and elastic. Its only special feature is that it contains four quarters (*Pāda*) each *Pāda* with eight syllables.[3] According to Piṅgalāchārya (III-23) it is a *Gāyatri* metre, with an addition of the fourth *pāda*.[4] There is no restriction as regards the *quantity* of the syllables. The absence of any rigid restriction will be made clearer, when we see that, in order to have the required number of syllables in each quarter, we have sometimes to pronounce a long vowed as two vowels (*Nām* as *Naām*), insert a vocalic sound in a conjunct consonant (*Rudra* as *Rudara*) and sometimes to slur over a vowel.[5] Even this restriction of having four quarters, each with eight syllables, is not adhered to in some cases. Considering other varieties of the metre, as given in the *Ṛk-prātishākhya* (xvi-27/30) and *Piṅgala chhandah-sūtra* (III-23/5), the only principle universally followed is that of having 32 syllables. This number 32 can be arrived at by lessening the number of quarters and increasing the number of syllables in the lines, *e.g.*, accor-

---

1. नूतनश्छन्दसामवतारः (उत्तरचरि०, II—Act.)
2. Macdonell, *History of Sanskrit Literature* pp. 56—7.
3. द्वात्रिंशदक्षरानुष्टुप् चत्वारोऽष्टाक्षराः समाः।
   (ऋक्प्रतिशाख्य, xvi—17).
4. *Cf.* also अनुष्टुबनुष्टोमनात्। गायत्रीमेव त्रिपदां सतीं चतुर्थेन पादेनानुष्टोमति।
   (यास्क in निरुक्त दैवतकाण्ड).
5. See Macdonell, *Vedic Grammer for Students*, p. 437.

ding to *Piṅgala-sūtra* (III-28), an *Anuṣṭubh* may contain three *Pādas* and 32 syllables (=8+12+12). Sometimes the number of syllables in a line is lessened and the number of lines increased [*e.g.*, 5+5+5+5+5+6 (? 7)=32 syllables] (*Ṛk-prātishākhya*, xvi-30). In short the *Anuṣṭubh* metre in the early Vedic literature appears 'in a chaotic conditions.'

(IV)

But, as time passed, a sort of rhythm was introduced by observing some restrictions as regards the cadence of a line. The *quantity* of the first four syllables is still unfixed but a tendency is seen to have the last four syllables as— ᵕ, *i.e.*, the iambic end. In Ṛgveda we have examples[1] where all the four quarters have an iambic end. But in the later hymns of the Ṛgveda a further development is seen gradually coming in the use of the *Anuṣṭubh* metre. In early portions all the four quarters (*Pādas*) of the metre were alike and, as we have seen above, they had the same kind of end. But now a tendency is seen to differentiate between the even and odd quarters (*Sama* and *Viṣama*). The even quarters have more regularly an iambic end, but the odd quarters are given a trochaic ending, ᵕᵕ. Herein lies the begining of that special characteristic of the *epic Anuṣṭubh* (=*Śloka*), used in the later literature, according to which the 7th syllable in the 2nd and 4th quarters must be invariabaly short.

This innovated form of the *Anuṣṭubh* metre (*epic Śloka*) becomes a predominant metre in the Epics though traces of the Vedic archaism survive in the *Mahābhārata*.[2] Metrically the *Anuṣṭubh* of the *Rāmāyaṇa* is more prefect, and follows more strictly the newly introduced differentiation between the odd and even quarters (*Pāda*).[3] The famous stanza of *Vālmīki*, said to be the first *Anuṣṭubh* stanza in the Classical literature,

---

1. *e. g.*, क इमं दशभिर्मम, इन्द्रं क्रीणाति धेनुभिः।
यदा वृत्राणि जङ्घनत् अथैनं मे पुनर्ददत्।
(*Ṛgveda* IV—24–10).

2. See Hopkins, *The Great Epic of India*, pp. 219-41. For examples, see pp. 446-58.

3. *Ibid.*, p. 237.

observes the restrictions about the cadence of the odd and even quarters. The metrical scanning[1] of the stanza

S । S S । S S S
मा नि षा द प्रतिष्ठां त्व-
। । S S । S । S
म ग मः शाश्वतीः समाः ।
S S । । । S S S
यत्क्रौञ्चमिथुनादेक-
। । S S S । S
मवधीः काममोहितम् ।।

clearly shows that the quantity of the first four syllables is *indifferent*, the fifth is *short* and the sixth is *long* in all the *pādas*, and *odd* and *even pādas* have the *seventh* syllable *long* and *short* respectively. This standardized form of the metre gave rise to the definition,[2]

श्लोके षष्ठं गुरु ज्ञेयं सर्वत्र लघु पञ्चमम् ।
द्विचतुष्पादयोर्ह्रस्वं सप्तमं दीर्घमन्ययोः ।।

(V)

In the post-Epic period the *Anuṣṭubh* metre has not got the same predominant position as in the Epic period. Later poets take delight in handling bigger metres (such as *Vaṃśastha*, *Mālinī*, etc.) and seem to regard the *Anuṣṭubh* metre as too short to express elaborately a poetic idea. Famous poets of the *Kāvya period* use the *Anuṣṭubh* metre very infrequently. *Bhāravi*, *Māgha* and *Śrī-Harṣa* do not devote more than two cantos to the *Anuṣṭubh* metre, and even that was, perhaps, to show their versatile genius in handling all Sanskrit metres.[3] The *Anuṣṭubh* metre is used in scientific

---

1. The method of scanning as followed by Western scholars is ᴗ (for short=लघु) and – (for long=गुरु). We follow here the Indian tradition; । (for लघु) and S (for गुरु) *cf.* वृत्तरत्नाकरः—ग् वक्रो ज्ञेयोऽन्योमात्रिको ल् ऋजुः । (1—9).

2. श्रुतबोधे (10th St.).

3. In भारवि and माघ, one of the two cantoes in the अनुष्टुभ् metre is used for showing poetic skill in चित्रबन्धकाव्य.

and philosophical works but has not found much favour with the *Kāvya*-writers. The same remark is true of Prakrit literature (including *Pāli* literature) also. In its early period we have the *Gāthā*—the prototype of the *Anuṣṭubh* with its archaism—as the predominant metre. But afterwards the *Āryā* metre comes into prominence for Prakrit versification (*e.g.*, Hāla's *Sattasai*). Gradually, the bigger metres of Sanskrit appear in Prakrit also. Rājaśekhara, a famous critic and poet, shows, in the *Karpūra-Mañjarī*, his masterly skill in handling almost all the big metres in Prakrit. Thus we see that in the later Classical period, writing in the *Anuṣṭubh* metre was not in vogue with that frequency which it enjoyed in the Epic period.

(VI)

After this rapid survey of the history of the *Anuṣṭubh* metre, we shall now examine its varieties as current in post-Epic Sanskrit. As stated above, the writers on Sanskrit Prosody treat this metre as *Varṇika* (fixed syllabic) and *Mātrika* (morametre). Of its eight *Varṇika* varieties as given in the *Vṛtta-ratnākara*,

(i) *Vidyunmālā* has all the eight syllables long, *e.g.*,

S S S S S S S S
मो मो गो गो विद्युन्माला

(ii) *Samānikā* has alternately long and short syllables, *e.g.*,

S I S I S I S I
रा म रा म रा म रा म

(iii) *Pramāṇikā* has alteranately short and long syllables, *e.g.*,

I S I S I S I S
ह रे ह रे ह रे ह रे

The above illustrations clearly indicate the artificial character of the *Varṇika* types of the *Anuṣṭubh* metre—which is *only a fixed combination* of eight syllables in a particular way and does not admit of *any freedom* about changing a short syllable for a long one, or *vice versa.* But the historical *Anuṣṭubh*, as we have seen above in the different periods of Sanskrit literature, allows freedom as regards the first four syllables of a

line.[1] It is only about the *later four* syllables that some restrictions are observed. Therefore, the *Mātrika* or *Vaktra* type of the *Anuṣṭubh* should be considered in the treatment of the historical *Anuṣṭubh.*

One Variety of the *Mātrik Anuṣṭubh* is known as *Śloka* or *Padya*, after the type of Vālmīki's famous stanza quoted above. Herein the fifth syllable is *always* short and sixth *always* long, the seventh syllable is long in *odd* quarters and short in *even* quarters. This variety is the standardized type of the *Anuṣṭubh* metre, and is most frequently used in the Classical Sanskrit literature. But this does not mean that this is the only type prevalent; occasionally there are seen exceptions also, *e.g.*,

(i) We have the fifth syllable long,

I S I S S S S S
फ ला नु मे या: प्रा र म्भा

(*Raghuvaṃśa*, 1–20.)

and (ii) Sometimes, we have the sixth syllable short,

S I S S I I I S
मी म का न्तै र्नृ प गु णै:

(*Ibid.*, 1–16)

The two varieties noted as exceptions above are termed *Vipulā* and *Chapalā* in the *Piṅgala-sūtra.*[2] In the *Vipulā* variety, the author says, there is a *Nagaṇa* (III) after the fourth syllable, *i.e.*, there are three successive short syllables after the fourth; in the *Chapalā* variety, we are told, there is a *Bhagaṇa* (SII) *Ragaṇa* (SIS), *Nagaṇa* (III), *Tagaṇa* (SSI) or *Magaṇa* (SSS) following the fourth syllable. The following are the examples given there :—

Chapalā.—Nagaṇa (III) after the fourth syllable.

I I I
क्षीयमाणा ग्र द श ना

1. *Cf.* छन्दोमञ्जरी (V–6) :—
पञ्चमं लघुसर्वत्र सप्तमं द्विचतुर्थयो: ।
गुरु षष्ठं च जानीयात् शेषेष्वनियमो मत: ।।
2. (V–16, 19).
चपलाऽयुजो न् । and भ्रौ न्तो च ।

Vipulā.—

(i) *Bhagaṇa* (SII) after the fourth syllable.

S I I

इयं सखे च न्द्र मु खी

(ii) *Ragaṇa* (SIS) after the fourth syllable.

S I S

लक्ष्मीपतिं लो क ना थम्

(iii) *Nagaṇa* (III) after the fourth syllable.

I I I

यस्या विभा ति र म णी

(iv) *Tagaṇa* (SSI) after the fourth syllable.

S S I

वन्दे देवं सो मे श्व रम्

(v) *Magaṇa* (SSS) after the fourth syllable.

S S S

सर्वांतिरि क्तं ला वण्यम्

A close perusal of the above varieties and their examples shows that the third variety of *Vipulā* (*Nagaṇa*) is the same as the *Chapalā* variety and need not be mentioned separately, that the fourth variety, *Tagaṇa-Vipulā* is very unusual and does not figure in the *Kāvya* literature. Besides, there is no mention of the specific conditions which are invariably present when we violate the restrictions to be observed in the *Śloka* (*Anuṣṭubh* metre).

(VII)

We propose to give below, in the form of a comment on the definition of the metre, a comprehensive statement detailing the exceptional varieties of the *Śloka* (*Anuṣṭubh*) metre with their peculiar conditions—as found in the post-Epic literature :—

(i) The metre, consisting of four quarters with eight syllables in each, is of an *Ardhasama* type, *i. e.*, the first quarter agrees with the third and the second with the fourth.

(ii) If the second syllable is short, the third *must* be long. That is, the *first three* syllables cannot be successively short.

(iii) The even quarters *always* have the last four syllables alternately short and long (as ।ऽ ।ऽ). That is, the *Sama-pādas* always confirm to the restrictions of the *Śloka* metre.[1]

It is only in the *odd quarters* (*Viṣama-pādas*) that the following exceptions are seen :—

(iv) The fifth syllable is usually short, *but* it may be *long*, in the following conditions :

(*a*) When it is preceded by a long one, *i. e.*, when the fourth syallable is long.

(b) In the odd quarters only. [see (iii) above.]

(v) The sixth syllable is usually long, *but* it may be *short* in the following conditions :

(*a*) when *at least* two *long* syllables occur in the *first four* syllables.

(*b*) In the odd quarters only. (See (iii) above.]

(vi) As will be clear from the chart given below,

(*a*) In *many* cases, if the fifth syllable is long, the sixth and the seventh are short and thus *all the rules* about the fifth, sixth and the seventh syllables are violated.

(*b*) If the sixth syllable is short, the seventh is *always*[2] short.

---

1. As laid down in the following :

पञ्चमं लघु सर्वत्र सप्तमं द्विचतुर्थयोः।
षष्ठं गुरु विजानीयात् एतत्पद्यस्य लक्षणम्॥

(श्रुतबोध, 11th Stanza).

It should be noted here that if we interpret the 3rd line of this stanza along with the 2nd, the definition is *always* true of the *even Sama quarters.* The definition given is Stanza 10, quoted before, admits of exceptions. (see below).

2. One notable exception is,

'इदं तु ते भक्तिनम्रं, (कुमारसंभव, VI—73.)

The other exception,

कल्लोलैरुद्गतरैर्वा (चीन तटमभिद्रुतैः [कुमारसंभव, X—34.)

That is, the rules about the sixth and the seventh syllables are violated *together*.

(VIII)

The following chart is prepared from a close scrutiny of all the *Anuṣṭubh* (*Śloka*) *stanzas* in the *Kāvyas* of *Aśvaghoṣa*, *Kālidāsa*, *Bhāravi*, *Māgha* and *Śrī Harṣa*. So it can approximately represent the treatment of the *Anuṣṭubh* metre in the *Kāvya* period. Appendix *B* shows its treatment in the well-known *six* dramas of Sanskrit literature.

Abbreviations (used in the chart) :—

A Stands for the violation of the rule that the fifth syllable must be short.

B stands for the violation of the rule that the sixth syllable must be long.

C stands for the violation of the rule that the seventh syllable in the odd quarters must be long.

---

is hopelessly defective and may not be from the genuine *Kumāra-saṃbhava*, as it occurs in the 10th canto.

The word वर्चि:नम् stands, according to the commentator, for अर्वाचीनम्—a queer case ! Besides the word वर्चीनम् being split in two parts, is a clear proof of inferior workmanship.

The three exceptions, found in *Māgha* (see below, under example No. XV) are examples of *Chitra-bandha* types of poetry and therefore should not be considered seriously.

CHART (about odd quarters—*Viṣama-pādas*—only).

Author	Total No. of odd quarters	No. of exceptional cases	No. of examples given in Appendix A
1. *Aśvaghoṣa*			
(*a*) Saundarananda ..	768	6—*A* only	1
		6—*A B C*	2
		73—*B C*	3
(*b*) Buddha-charita ..	526	8—*A* only	4
		5—*A B C*	5
		42—*B C*	6
2. *Kālidāsa*			
(*a*) Kumāra-saṃbhava ..	530	12—*A* only	I
		8—*A B C*	II
		16—*B C*	III
		2—*A B*	IV
		1—*B* only	V
(*b*) Raghuvaṃśa ..	732	23—*A* only	VI
		10—*A B C*	VII
		22—*B C*	VIII
3. *Bhāravi*	250	2—*A* only	IX
		7—*A B C*	X
		14—*B C*	XI
4. *Māgha*	464	35—*A* only	XII
		42—*A B C*	XIII
		44—*B C*	XIV
		3—*A B*	XV
5. *Śrī Harṣa*	752	2—*A* only	XVI
		1—*B C*	XVII

N. B.—The following points can be noted by a close study of the above chart :—

(i) The percentage of the departure from the normal form is:

Aśvaghoṣa	9%
Kālidāsa	7%
Bhāravi	9%
Māgha	27%
Śrī Harṣa	·4%

(ii) *Śrī Harṣa* has comparatively very few exceptions.

(iii) *Māgha* has comparatively a very high number of exceptions. Is it due to his being a Westerner ? (See Jacobi, *Indian Studien*, Vol. XVII, p. 444. referred to by Hopkins, *The Great Epic of India*, p. 224). The three exceptions, wherein the rules *A* & *B* are violated by *Māgha*, occur in the *Chitra-bandha* type of poetry (see below, example No. XV), and therefore should not be taken as normal departures.

(iv) With *Bhāravi*, the exception of the rule (*A only*) is really non-existent. [See example No. IX. The first (*a*) can be taken as a '*Puranic licence*' where *i*, though long as coming before the conjunct consonant *Sw*, should be taken as short. The other example is from the *Chitra-bandha* type of poetry.]

(v) The example No. V (from the *Kumāra-saṃbhava*) does not occur in the first 8 cantos. This fact, coupled with a further evidence of its poor workmanship (see before, footnote.[1]), furnishes an additional argument for treating the later nine cantos of the *Kumāra-saṃbhava* as suprious. *Cf.* also the fact that the *Raghuvaṃśa* contains no such exceptions.

(vi) The *Buddha-charita* (in its genuine 13 cantos) devotes only *three* cantos to the *Anuṣṭubh* metre, while *Saundarananda* has as many as *seven* cantos in this metre. This fact coupled with a consideration of the more refined and poetic style of the *Buddha-charita* makes it probable that the *Saundarananda* is an earlier work of the poet, though the incompleteness of the *Buddha-charita* renders the inference less conclusive.

APPENDIX A

(See Column 4 in the Chart above)

No.	Examples	References
1	यामे तृतीये चोत्थाय	सौन्दरनन्द—[XIV-34)
2	अत्यन्तदु:खोपरमम्	,, (XII-23)
3	राज्यं दीक्षामिव वहन्	,, (II-6)
4	यतश्च बुद्धिस्तत्रैव	बुद्धचरित—(XII-85)
5	वियुज्यमानेऽपि तरौ	,, (IV-61)
6	नावजानामि विषयान्	,, (IV-85)
I	तस्मिन्नुपायाः सर्वे नः	कुमारसम्भव—(II-48)
II	पर्याकुलत्वान्मनसः	(II-25)
III	द्रवः सङ्घातकठिनः	(II-11)
IV	इदं तु ते भक्तिनम्रम्	(VI-73)
V	कल्लोलैरुद्गतरैर्वा (चीनं तटमभिद्रुतैः)	,, (X-34)
VI	फलानुमेयाः प्रारम्भाः	रघुवंश—(I-20)
VII	सुतां तदीयां सुरभेः	,, (I-81)
VIII	भीमकान्तैर्नृपगुणैः	,, (I-16)
IX(*a*)	तिरस्करोति स्वातन्त्र्यम्	किरातार्जुनीय—(XI-77)
(*b*)	ननो ननुन्नो नुन्नोनो (एकाक्षरपाद)	,, (XV-14)
X	आपातरम्या विषयाः	,, (XI-12)
XI	युक्तः प्रमाद्यसि हितात्	,, (XI-29)
XII	यियक्षमाणेनाहूतः	शिशुपालवध—(II-1)
XIII	जाज्वल्यमाना जगतः	,, (II-3)
XIV	मम तावन्मतमिदम्	,, (II-12)
XV(*a*)	सकार नाना रकास	,, (XIX-27)
(*b*)	रसाह वावा हसार (सर्वतोभद्र-चित्रबन्ध)	,, ,,
(*c*)	परानिहा हानिराप (प्रतिलोम यमक)	,, (XIX-40)
XVI	किं न प्रचण्डात्पाखण्ड	नैषधीयचरित—(XVII-102)
XVII	कृपाणीभूय हृदयम्	,, (XVI-107)

Work	No. of odd quarters	No. of exceptional cases	Examples
1. *Mālavikāgnimitra*	34	1—*A* only 2—*B C*	इमां परीप्सुदुर्जाते (Act V) महासारप्रसवयोः (Act I)
2. *Vikramorvaśīya*	60	1—*A* only 3—*B C* 1—*A B C*	अनन्यनारीसामान्यः (Act III) अयं त्वां पृच्छति रथी (Act IV) वचोभिराशाजननैः (Act III)
3. *Abhijñānaśākuntala*	72	2—*A* only 1—*B C* 1—*A B C*	दिनावसाने छायेव (Act III) हुंकारेणैव धनुषः (Act III) प्रक्रीडितुं सिंहशिशुम् (Act VII)
4. *Mahāvīracharitā*	260	1—*A* only 21—*BC* 6—*A B C* 5—*A B*	तेषामिदानीं दायादः (Act I) उत्पत्तिर्देवयजनात् (Act I) संज्ञप्यते वत्सतरी (Act III) संस्तूयन्ते विप्रकर्षात् (Act VII)
5. *Uttararāma-charita*	160	4—*A* only 18—*B C*	इदं कविभ्यः पूर्वेभ्यः (Act I) विद्याकल्पेन मरुता (Act VI)
6. *Mālatīmādhava*	22	1—*B C* 1—*A B C*	गुणैः सतां न ममकः (Act I) यथार्थनामा भगवान् (Act I)

N.B.—The fact that Bhavabhūti makes less frequent use of the *Anuṣṭubh* metre and turns his attention to the *Prakarṇa* type of dramatic literature in the *Mālati Mādhava, may* indicate it to be the last work of the dramatist.

It has been shown above in detail on the history of the *Anuṣṭubh* metre in the different periods of Sanskrit literature, its treatment in the works on Sanskrit prosody and the observance or otherwise of its restrictions by the famous poets and dramatists of the classical period. The main purpose in writing the present note is to indicate the exact number and types of its current varieties (both standard and exceptional) and the restrictions and laws governing them, and thus to show the scope of the metre *more* precisely.

The historical *Anuṣṭubh* allows freedom as regards the first four syllables of a quarter (*Pāda*), but imposes certain restrictions as regards the last four syllables. Its standardized variety (called *Śloka* or *Padya*) is defined thus :

(*a*) पञ्चमं लघु सर्वत्र, सप्तमं द्विचतुर्थयोः।
गुरु षष्ठं च जानीयात्, शेषेष्वनियमो मतः॥ —छन्दोमञ्जरी (v—6)

(*b*) श्लोके षष्ठं गुरु ज्ञेयं सर्वत्र लघु पञ्चमम्।
द्विचतुष्पादयोर्ह्रस्वं सप्तमं दीर्घमन्ययोः॥

(*c*) पञ्चमं लघु सर्वत्र सप्तमं द्विचतुर्थयोः।
षष्ठं गुरु विजानीयात् एतत्पद्यस्य लक्षणम्॥ —श्रुतबोध (10-11 Stanzas)

The fifth syllable is always short, the sixth is always long and the seventh syllable is long in odd (*viṣama*) quarters and short in even (*sama*) quarters. But we have shown[1] that each of these restrictions has been singly or jointly violated by the classical poets and that departure from that standardized form is not rare. Consequently the exceptional varieties of the metre have obtained the same acceptance among Sanskrit poets as the standardized variety. The definition, then, of the historical *Anuṣṭubh* (*Śloka* or *Padya*) as given by the prosodists is rather loose and vague, and should therefore be reconstructed. A close scrutiny of its various current varieties enables us, as we shall show, to define the metre and its varieties more precisely.

To begin with, we shall take up the odd lines first and try to find out the conditions which govern the odd lines of the metre.

---

1. See p. 299-300.

(*A*) The first syllable is indifferent, *i. e.*, it may be short or long.

(*B*) The second and third syllables cannot *both* be short.[1] That is, if the second syllable is short, the third must be long; or if the third is short, the second must be long. In other words the first *three* syllables cannot form a नगण (।।।) or भगण (ऽ।।).

(*C*) The fourth syllable may be short or long in the standard form of the metre, but in exceptional varieties of the metre (to be mentioned later on), the fourth syllable *must* be long.

(*D*) As regards the 5th, 6th and 7th syllables, we have seen above that in the standard form of the metre they *must* form a यगण (।ऽऽ) for the 5th should be short and the 6th and 7th syllables should be long.

But as detailed on pp. 300 and 302 there are exceptions to this normal form, and that other गणs (besides यगण) are permitted in the combination of the 5th, 6th and 7th syllables.[2] Now let us see which are these other permissible गणs (combinations). We shall adopt the method of elimination. A close perusal of the data[3] will show that the combination cannot be a जगण (।ऽ।), for if the 5th and 6th syllables conform to the standard, the 7th also does the same and consequently it cannot be short to make a जगण (।ऽ।). Nor can the combination be a सगण (।।ऽ), for if the 6th syallable makes departure from the normal the 7th syllable also does the same and consequently it cannot be long to form a सगण (।।ऽ).[4] The combination cannot be a तगण (ऽऽ।) either, for in no case of the exceptional examples (referred to above) we find the 5th and

---

1. See p. 298-9, *ibid.*

2. I am glad to record the keen interest of Mr. E. N. Bannerjee, Professor of Mathematics in D. A. V. College, Kanpur, in not only appreciating the contents of my paper referred to above but also writing a note on the subject (*The College Magazine*, 1939). His mathematical calculation of the varieties has been of much help to me.

3. See p. 302-3, *ibid.*

4. For the only exception (*Kumāra Saṃbhava*, X, 34), see the foot-note No. 2 on page 183-84

7th syllables voilating the rule and the 6th syllable observing it simulataneously. Thus, जगण (ISI), सगण (IIS) and तगण (SSI) being eliminated, we are left with the remaining four permissible combinations in the exeptional varieties of the metre. But in all these exceptional varieties the preceding (*i. e.*, the fourth) syllable must be long.

To put briefly, the normal form of the metre has a यगण (ISS) combination for the 5th, 6th and 7th syllables, and the current exceptional varieties have *any one* of the four combinations भगण (SII), रगण (SIS), मगण (SSS) and नगण (III), with the 4th syllable always long. In all, therefore, there are five permissible types of the metre (one normal and four exceptional varieties).

(*E*) The eighth syllable is technically long in pronunciation, even though short in writing. Thus, speaking materially, it does not effect the number of varieties of the metre.

Now we shall take up by turn each of the five permissible above mentioned (under D) types and try to determine the exact number of permissible varieties under each type.

I. यगण (ISS) *type in the* 5*th*, 6*th* and 7*th syllables.*—In this normal form of the metre, the quantity of the last four syllables being fixed, variations are possible in the quantity of the first four syllables only. Now, the *first three* syllables cannot form a भगण (SII) or a नगण (III)—*vide* (B) above, where it has been shown that the second and third syllables cannot *both* be short. Thus we are left with the remaining six गणs (जगण, सगण, यगण, रगण, तगण, and मगण) as the possible combinations of the first three syllables. There are thus, six varieties of this type. And since in each of these six varieties, the fourth syllable may be short or long, we have in all 12 varieties of this type.

1. जलयग 2. जगयग 3. सलयग 4. सगयग 5. यलयग 6. यगयग
7. रलयग 8. रगयग 9. तलयग 10. तगयग 11. मलयग 12. मगयग[1]

[In these designations the first letter refers to the combination of the 1st, 2nd and 3rd syllables; the second letter ल or ग indicates whether the 4th syllable is short or long; the third letter shows the type of the com-

---

1. For illustrations, see the aypendix in the end.

bination of the 5th, 6th and 7th syllables, and the fourth letter indicates the quantity of the 8th syllable.]

II. भगण (ऽ।।) *type in the 5th, 6th and 7th syllables with the 4th syllable always long.* In this type also, as in the above यगण type, the first three syllables must form *one* of the six गणs (भगण and नगण being impossible). And as the 4th syllable must be long, we have only six varieties of this type :

1. यगभग	2. रगभग	3. तगभग
4. जगभग	5. सगभग	6. मगभग[1]

III. रगण (ऽ।ऽ) *type in the 5th, 6th and 7th syllables, with the 4th syllable always long*—Here also, we have six varieties as in the above :

1. यगरग	2. रगरग	3. तगरग
4. जगरग	5. सगरग	9. मगरग[1]

IV. नगण (III) *type in the 5th, 6th and 7th syllables with the 4th syllable always long.* In this type also, as in above, we have six varieties :

1. .यगनग	2. रगनग	3. तगनग
4. जगनग	5. सगनग	6. मगनग[1]

V. मगण (ऽऽऽ) *type in the 5th, 6th and 7th syllables with the 4th syllable always long.*—In this type the last four syllables are all long, and the fourth syllable being always long, the 2nd, 3th and 4rd syllables must form a रगण (ऽ।ऽ) [यगण (।ऽऽ) being not demonstrable]. So the only option is about the 1st syllable, which may be short or long. Thus we have only two varieties of this type.

1. लरमग 2. गरमग.[1]

To conclude our consideraiion of the odd quarters, we have 12 varieties of the standard (यगण ।ऽऽ) type and 20 varieties of the exceptional types [भगण (ऽ।।), रगण (ऽ।।), and नगण (।।।) types (having six varieties each) and the मगण type, 2 varieties; thus 6+6+6+2=20].[1]

Now we will consider even (*sama*) quarters. About the last four syllables of an even quarter, it has already been pninted out[2] that "the

---

1. For illustrations, see the appendix in the end.
2. See Page 65, *ibid.*

even quarters always have the last four syllables alternately short and long (as ।ऽ।ऽ). That is, the *sama-pādas* always conform to the restrictions of the *śloka* metre." In other words, the 5th, 6th and 7th syllables form a जगण (।ऽ।) the standard combination for even quarters. It is only in the first four syllables that we have varieties.

In even quarters also, the 2nd and 3rd syllables cannot both be short as we have seen above in the case of odd quarters. As the 3rd and 4th syllables cannot be short and long (लगौ ।ऽ) respectively, it is clear that the 2nd, 3rd and 4th syllables cannot form a रगण (ऽ।ऽ), सगण (।।ऽ) or नगण (।।।). We have therefore only the five remaining गणs (भगण (ऽ।।), जगण (।ऽ।), यगण (।ऽऽ), तगण (ऽऽ।) and मगण (ऽऽऽ)] as the permissible combinations of the 2nd, 3rd and 4th syllables. And as the 1st syllable may be short or long, we have, in all, ten varieties of an *even* quarter.

1. लभजग	2. गभजग	3. लजजग	4. गजजग	5. लयजग
6. गयजग	7. लतजग	8. गतजग	9. लमजग	10. गमजग[1]

The above detailed description of the current varieties of the standard and exceptional types of the historical *Anuṣṭubh* would clearly show that its traditional definition[2] falls too short of the requirement. It is incomplete, incorrect and indefinite. Its only merit is that it is short and describes fully the famous stanza (of Vālmīki) said to be the first *Anuṣṭubh* stanza in the classical literature.[3] It records correctly the quantity of the last four syllables of that particular stanza, but says nothing about the same of the first four syllables of which we have as many as three varieties in the same stanza.[4] We give therefore below in Sanskrit verses a comprehensive definition of all the current and permissible varieties—

---

1. For illustrations, see the appendix in the end.
2. See its definition above.
3. See page 296.
4. मानिषाद प्रतिष्टां त्वम् is रगयग variety of odd quarters.
   अगमः शाश्वतीः समाः is लयजग variety of even quarters.
   यत्क्रौंचमिथुनादेकम् is तलयग variety of odd quarters.
   अवधीः काममोहितम् is लयजग variety of even quarters.

standard and exceptional both—with an explanatory Sanskrit commentary. All these varieties have been illustrated in an appendix in the end.

It should be noted that in selecting the illustrations, the *earliest occurring* quarters have been chosen as samples from the following works in the *order of preference*; the *Raghuvaṃśa*, the *Kumārasaṃbhava*, the *Śiśupālavadha*, and the *Mahāvīracharita*. Other works of the respective authors are not represented in the appendix, as they do not use additional varieties.

APPENDIX

A. *Even quarters* (10 varieties)

Standard—जगण (ISI) *type* (10 varieties)

ल भ ज ग
I S I I I S I S
1. लभजग क्वचाल्पविषयामतिः रघु० 1-2

ग भ ज ग
S S I I I S I S
2. गभजग उद्बाहुरिव वामनः ,, 1-3

ल ज ज ग
I I S I I S I S
3. लजजग दधतुर्भुवनद्वयम् ,, 1-26

ग ज ज ग
S I S I I S I S
4. गजजग पार्वतीपरमेश्वरौ ,, 1-1

ल य ज ग
I I S S I S I S
5. लयजग उडुपेनास्मिसागरम् ,, 1-2

ग य ज ग
S I S S I S I S
6. गयजग माननीयो मनीषिणाम् ,, 1-11

ल त ज ग
I S S I I S I S
7. लतजग गमिष्याम्युपहास्यताम् ,, 1-3

ग त ज ग
S S S I I S I
8. गतजग वागर्थप्रतिपत्तये ,, 1-1

ल म ज ग
I S S S I S I S
9. लमजग प्रसूतः शुद्धिमत्तर ,, 1-12

ग म ज ग
S S S S I S I S
10. गमजग वंशेऽस्मिन्पूर्वसूरिभिः , 1-4

B. *Odd quarters* (32 varteties)

Standard यगण (ISS) *type* (12 varieties)

जल यग
ISIIISSS
1. जलयग यथाविधिहुताग्नीनाम् रघु० 1-6

जग यग
ISISISSS
2. जगयग यथापराधदण्डानाम् ,, 1-6

सल यग
IISIISSS
3. सलयग जगतः पितरौ वन्दे ,, 1-1

सग यग
IISSISSS
4. सगयग हिमनिर्मुक्तयोर्योगे ,, 1-46

यल यग
ISSIISSS
5. यलयग क्वसूर्यप्रभवोवंशः ,, 1-2

यग यग
ISSSISSS
6. यगयग तितीर्षुर्दुस्तरं मोहात् ,, 1-2

रल यग
SISIISSS
7. रलयग वार्धके मुनिवृत्तीनाम् ,, 1-8

रग यग
SISSISSS
8. रगयग प्रांशुलभ्ये फलेलोभात् ,, 1-3

तल यग
SSIIISSS
9. तलयग मन्दः कवियशःप्रार्थी ,, 1-3

तग यग
SSISISSS
10. तगयग त्यागायसम्भृतार्थानाम् ,, 1-7

मल यग
SSSIISSS
11. मलयग वागर्थाविवसंपृक्तौ ,, 1-1

मग यग
SSSSISSS
12. मगयग तं सन्तः श्रोतुमर्हन्ति ,, 1-10

(*ii*) *Exceptional Types* (20 varieties)

I. भगण (SII) *type* (6 varieties)

यग भग
SSISSIIS
1. यगभग आपादपद्मप्रणताः रघु० IV-37

रग भग
SISSSIIS
2. रगभग रामचन्द्रोदाशरथिः ,,

तग भग
SSISSIIS
3. तगभग सन्मङ्गलस्नात इव ,, IV-47

जग भग
ISISSIIS
4. जगभग तदन्वयेशुद्धिमति ,, 1-12

सग भग
IISSSIIS
5. सगभग ददृशेन्योरावणवत् शिशु० XIX-52

मग भग
SSSSSIIS
6. मगभग सौमित्रेयो भ्रातृरतः

II. रगण (SIS) *type* (6 varieties)

य ग र ग
I S S S S I S S

1. यगरग ममैवांशो जीवलोके गीता० XV-7

र ग र ग
S I S S S S I S S

2. रगरग धृष्टकेतुश्चेकितानः ,, 1-5

त ग र ग
S S I S S S I S S

3. तगरग अध्यावहक्षेत्रमुक्त कुमार० XVI-22

ज ग र ग
I S I S S I S S

4. जगरग इदं तु ते भक्तिनम्रम् ,, XVI-73

स ग र ग
I I S S S I S S

5. सगरग व्यसनेस्मिन्मन्त्रशक्त्या महावीरच० ,, VI-2

म ग र ग
S S S S S I S S

6. मगरग संस्तूयन्ते विप्रकर्षात् ,, VII-22

III. नगण (III) *type* (6 varieties)

य ग न ग
I S S S I I I S

1. यगनग अनाकृष्टस्यविषयैः रघु० I-23

र ग न ग
S I S S I I I S

2. रगनग भीमकान्तैर्नृपगुणैः रघु० 1-61

त ग न ग
S S I S I I I S

3. तगनग अभ्युत्थिताग्निपिशुनैः ,, 1-53

ज ग न ग
I S I S I I I S

4. जगनग युगान्तवातचलिताः कुमार० XVI-30

स ग न ग
I I S S I I I S

5. सगनग दिवसंशारदमिव रघु० X-9

म ग न ग
S S S S I I I S

6. मगनग सन्तानार्थायविधये ,, 1-34

IV. मगण (SSS) *type* (2 varieties)

ल र म ग
I S I S S S S S

1. लरमग फलानुमेयाः प्रारम्भाः रघु० 1-20

ग र म ग
S S I S S S S S

2. गरमग अप्यर्थकामौ तस्यास्ताम् ,, 1-25

N. B.—The following points can be noted from a study of the *selection* of the illustrations above.

(i) Kālidāsa does not use the exceptional varieties of the रगण (SIS) type and three exceptional varieties of the भगण (SII) type. It

is only in the *Kumārasaṃbhava* that we see the two exceptional varieties (तगरग and जगरग) of the रगण type used by him *once*. It may be noted that one of these two varieties, *i. e.*, तगरग variety, is found in the 16th canto, regarded as one of the spurious cantos of the work.

(ii) The *Śiśupālavadh* of Māgha uses, in addition, only one exceptional variety, which is not seen in Kālidāsa and Bhāravi.

(iii) The *Mahāvīracharita* (and not the *Uttararāmacharita* and *Mālatī-mādhava*) gives, in addition, two exceptional varieties (सगरग and मगरग) not seen in Kālidāsa, Bhāravi and Māgna.

(iv) The four exceptional varieties (रगभग, मगभग, यगरग and रगरग), though permissible, have not been used by Kālidāsa, Bhāravi, Māgha, Bhavabhūti and Śri Harṣa. Hence their illustrations have been selected haphazardly.

30. THE LAGHU-ṢAṢṬHA VARIETY OF AN ANUṢṬUBH METRE

In the note entitled "*The sixth and seventh syllables of an Anuṣṭubh quarter*" (*IHQ.*, XX, pp. 82-3), Mr. D. C. Sircar has attempted to reply to my criticism (*IHQ.*, XIX, pp. 358-9) of his finding fault with the metre in the lenged-verse on the seal of the Pīperḍūla Copperplate Inscription (*ibid.*, XIX. pp. 142 f.). As will be clear from a perusal of my two papers on the varieties of the Anuṣṭubh metre [*Nagpur University Journal*, (*NUJ*). No. 2 (1936) and 6 (1940)], the historical Anuṣṭubh metre (called *Vaktra*, *padya* or *Śloka*), as employed in the classical period by the standard writers, has got 20 permissible varieties, where the rules of Laghu-pañcama and Guru-ṣaṣṭha are not observed. These varieties are as prevalent and recognised as the standardised norm of the Anuṣṭubh metre. The quarter-verse in question, Khaḍgadhārā-jita-bhuvaḥ is therefore just one of the 20 varieties and *not* a 'poetic licence.' A good number of examples of such occurrences are found in the works of standard Kāvya-writers. Are we to take such 55 cases in the *Raghuvaṃśa*, 39 cases in the *Kumārasaṃbhava*, 23 cases in the *Kirātārjunīya* and 124 cases in the *Śiśupālavabha* (See *NUJ*, No. 2, 1936, p. 67) as cases of poetic licence ? These cases should be taken as permissible varieties and *not* as "violations" by versifiers. The works on Prosody have recognised these varieties and have named them as *Vipulā* and *Capalā* varieties of the metre (See *Piṅgala*, v-16/9; *Vṛttaratnākara*, II-iv). Thus there is no truth in the statement of Mr. Sircar that "As a matter of fact there is not a single authority on Sanskrit metre that allows a laghuṣaṣṭha in any quarter—odd or even—of the Anuṣṭubh metre."

In support of his proposed emendment (?), Mr Sircar has quoted three verses to show that when the fifth and sixth syllables are respectively short and long, the seventh syllable can be short *even* in odd quarters. But

these verses do not illustrate the historical Anuṣṭubh or its exceptional permissible varieties. The historical Anuṣṭubh is *vaktra-anuṣṭubh* (an *ardha-sama* or *Viṣama vṛtta*) and it should be distinguished from the *varṇika-anuṣṭubh,* which is a *sama vtta.* The first and third verses quoted by Mr Sircar are just the reverse (viparīta) of *Pathyā-vaktra* (Anuṣṭubh)—See *Vṛttaratnākara* II-iv-3—which is a theoretical abstraction and has never been used by such Kāvya writers as Kāidāsa, Bhāravi, Māgha etc. It would indeed be a great pity if Mr. Sircar were allowed to find fault with recognised and permissible variety—[Vipulā variety of *Viṣama Vṛtta* (*Vaktra*-anuṣṭubh) according to metrical authorities or *R-ga-na-ga* variety of the historical anuṣṭubh according to the nomenclature given by me in *NUJ,* No. 6, 1940]—and to substitute it by his proposed reading, relying on the solitary opinion of *Saitava,* not followed by standard Kāvya writers. Mr. Sircar's second verse is still more off the point. This verse is an example of *Pramāṇikā* or *Nagasvarūpiṇī* variety of *Samavṛtta Varṇika-anuṣṭubh.* To quote this verse to show "hollowness of my criticism" is to make confusion worse confounded.

[*Published in Indian Historical Quarterly, XX*—4, 1944]

31. A NOTE ON THE ALLEGED METRICAL DEFECT IN THE LEGEND-VERSE ON THE SEAL OF THE PĪPARḌŪLĀ COPPER-PLATE INSCRIPTION

In the *Indian Historical Quarterly* (XIX, p. 142), Messrs. D. C. Sircar and L. P. Pandeya make the following remark with reference to the legend on the seal of the Pīparḍūlā copper-plate inscription of king Narendra of Śarabhapura. "The versifier was morever not skilled enough; he allowed a *Laghuṣaṣṭha* in the foot of the verse and this he could have easily avoided by writing—*jita-kṣiteḥ* instead of—*jitabhuvaḥ*." Further on p. 145 (*Ibid.*) in a foot-note on the text of the legend of the seal, they say "to rectify the metre, one may suggest the emendation—*kṣiteḥ*." The verse originally reads thus;

खङ्गधाराजितभुवः शरभात्प्राप्तजन्मनः ।
नृपतेश्श्रीनरेन्द्रस्य शासनं रिपुशासिनः ।।

We propose to show here that the remark about the metrical defect and the suggested emendation—*both* are uncalled for. Firstly, it should be noted that the *Labhu-ṣaṣṭha* in the first foot of the verse does not warrant the conclusion that the author was not skilled enough. The restriction of the *Guru-ṣaṣṭha* for the standard Anuṣṭubh-quarter holds good *only* in the case of even (*Sama*) quarters. As regards the odd (*Viṣama*) quarters, the restriction of the *Guru-ṣaṣṭha* is not strictly enforced and numerous verses can be quoted from standard writers to show that this restriction is not generally observed e.g.,

Kālidāsa	अनाकृष्टस्य विषयैः......[रघुवंश I-23]
Bhāravi	युयुत्सुनेव कवचम् .....[किरातार्जुनीय XI-15]
Māgha	मम तावन्मतमिदम्.....[शिशुपालवध II-12]
Bhavabhūti	शोकक्षोभे च हृदयम्.....[उत्तरचरित III-29]

Sircar and Pandeya are not therefore justified in finding fault with the versification of the first foot of the legend-verse. Besides, it should not be forgotten that the verse occurs as a legend on the royal seal, which should have been used in all important royal charters. An unsuccessful handling of the metre of the very legend of royal seal is therefore not likely to be tolerated, if the restriction of the *Guru-ṣaṣṭha* were generally observed.

Secondly, the emendation suggested by Sircar and Pandeya is entirely hopeless and reminds one of a remedy worse than the disease. The suggested reading of the verse "*Khaḍga-dhārājita-kṣiteḥ*" can never fit in the verse as the first foot, for as I have shown elsewhere, if the fifth and sixth syllables are *short* and *long* respectively, the seventh syllable must be *long* to allow the odd quarter to become a permissible variety. The suggested reading of the legend is therefore totally wrong, for the seventh syllable "*kṣi*" does not conform to the above rule. For further details and comprehensive treatment of the *Anuṣṭubh* metre—its history and varieties, my two articles published in the *Nagpur University Journal*, No. II (1936) and VI (1940) on this subject may be consulted.

[*Published in Indian Historical Quarterly*, *XIX*—4, 1943]

32. BHṚṄGADŪTAM—A NEW KHAṆḌA-KĀVYA.

1. *Introduction.* The main purpose of this paper is to bring before scholars some interesting points of information about Bhṛṅgadūtam—a recently found work of the Dūta-literature type. But before that, we propose to make some general observations on the Dūta-literature itself.

2. *General remarks on the Dūta-literature.* The poetical works in the Sanskrit literature are divided into दृश्यकाव्य, and श्रव्यकाव्य; of them, the latter is further divided into Mahākāvyas and Khaṇḍakāvyas. The chief difference between a Mahākāvya and Khaṇḍakāvya is that in the latter, the author takes up a particular event and deals with it in a comparatively limited scope; while the author of a Mahākāvya has to take up a plot consisting of a number of smaller events. The rhetoricians have laid down rules about the size of, and the subjects dealt with in, a Mahākāvya. There are several things which must find their place in the descriptive part of a Mahākāvya.[1] The writer of a Khaṇḍa-kāvya has got this advantage that he is not required to describe all these things; he takes up a particular theme of his own choice and exercises his poetic imagination. In this way, a poet can show the best of his poetic talents in a Khaṇḍa-kāvya. To judge the real mertis of a poet, we should, therefore, look at his Khaṇḍa-kāvyas, if any; there we will find the height of his poetic conception and imaginative facutly.

---

1. Cf. साहित्यदर्पण (6-322-4)
संध्यासूर्येन्दुरजनीप्रदोषध्वान्तवासराः।
प्रातर्मध्याह्नमृगया शैलर्तुवनसागराः।
सम्भोगविप्रलम्भौ च मुनिस्वर्गपुराध्वराः।
रणप्रयाणोपयम-मन्त्रपुत्रोदयादयः।
वर्णनीया यथायोगम् (etc.)

Meghadūta of Kālidāsa is unique in the Sanskrit literature in so far as it had led many later poets to imitate it. This very fact is a living proof of the excellence and intrinsic worth of Kālidāsa's poetry. Mr. Chintaharaṇa Chakravarti has mentioned[1] about fifty Khaṇḍa-kāvyas composed on the model of Kālidāsa's Meghadūta. These works together form the so-called Dūta-kāvya literature or Dūta-literature.

What are the peculiarities of the Dūta-literature ? The starting point of all the works of the Dūta-literature is to give expression to the feelings of separation. An inanimate (as cloud in Meghadūta), or animate (as swan in Haṅsadūta) or an abstract thing (as mind in Manodūta) is made a messenger and a message is sent to the person or thing from whom the speaker is separated. The sentiment depicted is the विप्रलम्भश्रृङ्गार in the majority of works, but शान्तरस, करुणरस, भक्तिरस are also found.[2] The message is usually sent by a lover to his or her beloved, but we come across such messages also in the Dūta-literature as a religious message from a disciple to his preceptor (Indudūta of विनयविजयगणि, a Jain monk), a message for seeking patronage of a king (Cātaka-sandeśa), or a message expressing the sense of devotion to a deity (मनोदूत of विष्णुदास).

Kālidāsa's Meghadūta is important for the geographical informations contained in the work. It describes the various places between Rāma-giri and Alakā. The majority of the later Dūta-kāvyas have lost sight of this important feature of Meghadūta. But there are some which give geographical information, e.g. Indudūta describes Jain temples and sacred places on the way from Yodhapura to Surat.[3]

The metre usually employed in the Dūta-literature is Mandākrāntā, but there are a few exceptions. We have got Mālinī-metre in Candra-dūta of Jambūkani, Śārdūla-Vikrīḍita, in Pikadūta, Sikhariṇī metre in Mano-dūta of Rāma-rāma, and Vasanta-tilakā in Hṛdaya-

---

1. Ind. Historical Quarterly (Vol. III, No. 2).

2. As in मनोदूत of विष्णुदास (शान्तरस) in मनोदूत of व्रजनाथ (करुणरस) and in भृङ्गदूत (भक्तिरस) Ind. Hist. Quarterly (Vol. III, No. 2).

3. शुकसन्देश of Lakshmidāsa given a detailed description of places between Rameśvaram and Guṇapuram.

dūta. The number of verses varies between twenty-three (in Candra-dūta) and two hundred (about) in Jain Meghadūta of Merutuṅga.

There are some Dūta-kāvyas[1] which can be regarded as the समस्यापूर्त्ति, of one or two lives of Meghadūta. This unique way of incorporating a line or lines of all the verses of Meghadūta has immensely helped the preservation of the text and rejecting later interpolations.[2]

3. *Bhṛṅgadūtam—a recently found Dūta-kāvya.* There are already two works[3] belonging to the Dūta-literature, which have identical or similar names. One of these, भृङ्गसन्देश or भ्रमरसन्देश is composed by Vāsudeva, a court-poet of Ravi-Varmā, the ruler of Calicut. In this work, the speaker sends a message to his wife who has been separated from him by a यक्ष. It contains 192 verses. There is another work named भ्रमरदूत composed by Rudra Nyāya-Vācaspati. In this work, Rāma sends a message to Sītā in Laṅkā through a bee. The work, which we are going to describe,[4] has for its theme a love-message sent by a Gopī to Srī Kṛṣṇa through a bee.

The manuscript of the work is in private possession. The owner has kindly allowed the present writer to copy it and would be glad to allow its publication.

4. *Description of the MS.* The MS. is in a fairly good condition and tolerably well-written on thick paper. It is dated 1752 Vikrama Saṁvat 1696 A.D.

"सम्वत् १७५२ वर्षे फाल्गुण (? न) वदी (?) अष्टम्यां रविवासरे॥ शुं ॥

It contains 19 leaves or 37 written pages, there being 9 or 10 lines and 3 or 4 verses in each page. The MS. preserves the complete text except two stanzas (77, 78) which are omitted. It is difficult to account for this omission. After the 76th stanza, we get directly a stanza numbered

---

1. e.g. पार्श्वाभ्युदय of जिनसेन, and नेमिदूत of विक्रमकवि and many others.

2. See the Introductions of Meghadūta as edited by Pathak and Hultzsch.

3. See p. 279 (Ind. Hist. Quarterly), Vol. III, No. 2.

4. This work has not been noticed by Mr. Chakravarti.

79th. Perhaps it is due to the scribe's mistake. The scribe of the work is one Rāmakṛṣṇa, resident of Sūkara-Kṣetra.

अलेखि रामकृष्णेन सूकरक्षेत्रवासिना।
पुस्तकं भृङ्गदूतस्य धर्मकामार्थसिद्धये॥ (in the end).

He seems to have been an incompetent scribe. He makes no difference at places between ण and न, श and स, ज and य, व and ब. Shortening and lengthening of vowels against metre are also seen. Omission and substitution of letters have made it difficult to restore the original text in several cases. The verse (56) has been misnumbered as [65). Sometimes, consonants are reversed (e.g. पल्टी for पटली). But in spite of these shortcomings, it should not be difficult for a competent editor to restore the original readings.

5. *Author.* The colophon[1] given in the end of the MS. names the work as Bhramara-Sandeśa and regards it as composed by शतावधानकवि. But as this name appears to be more or less a title, given to the poet on account of his capacity of concentrating his mind on one hundred subjects at one time, we doubt whether this is the proper name of the poet. The last stanza (perhaps not by the poet, for it stands in marked contrast to the previous verses as regards its metre and poetic worth) of the work runs thus :—

श्रीकृष्णदेव (?:) स्मरणाभिधानः
शतावधानः परमाभिधानम्।
श्रीभृङ्गदूतं श्रुतिसारभूतम्।
व्यधादतिप्रेमकथानुभूतम्॥

It seems that the name of the poet was श्रीकृष्णदेव, though there is a difficulty in this conjecture, namely that we have to make a मध्यमपदलोपी समास here (श्रीकृष्णदेव इति स्मरण (योग्यम्) अभिधानं यस्य सः) But there are two considerations which may justify this unusual compounding. In the first place, the versifier here is producing an effect of यमक (see धान and ऊत brought thrice in the first and second half of the verse respectively. Secondly, the name of the poet being identical

1. इति श्रीशतावधान-कविकलितं
भ्रमरशं (? सं) देशं श (? स) माप्तम्।

with that of Śri Kṛṣṇa, the hero of the book, the poet is necessarily reminded of his Lord's name and indulges in praising his name (स्मरणयोग्यम्).

Similarly the name of the works as given in the colophon differs from that given in the last stanza. The colophon[1] names it as भ्रमरसन्देश; the last stanza[2] names it as भृङ्गदूत. The real name appears to be भृङ्गदूत, as is clear from the stanza, naming the scribe of the MS., quoted above. Thus we see that the colophon is misleading as regards the name of the work and the author.

6. *Date of the Work.* Nothing definite can be said at present about the period when this author कृष्णदेव flourished. We have so many authors bearing the similar or identical names, that it is difficult to say anything definite. The matter is engaging the attention of the writer and an approximate date may be given at a later time. Suffice it to say, at present, that he cannot be later than 1696 A.D., the date of the MS. The fact that the MS. was written in Sūkara-kṣetra, and that various details are given about व्रजभूमि indicates that the author may have lived, at least for some time, in the Western U.P.

7. *The work proper.* The work contains 126 verses in Mandākrāntā metre. Unlike Meghadūta there are no पूर्वभाग and उत्तरभाग divisions in the work. All the verses go to form one unit—the work itself. The last stanza[3] is in Upajāti metre and states the names of the author and the work.

8. *Subject-matter.* A Gopī in artificial anger (प्राप्तमानान्तराया) has quarrelled with Śrī Kṛṣṇa and spends a restless night. The following morning, she sees, near by, a bee humming merrily on the opening lotus flowers. With big tears in her sleep-idle eyes, she breathes a heavy sigh and asks the bee to take her message to her lover Śrī Kṛṣṇa. The way shown to the messenger is not exactly one which the messenger must follow to reach his destination. What our author aims at is to mention and describe the various scenes of व्रजभूमि which are of great interest to

---

1. See above.
2. Quoted above.
3. Quoted above.

the Gopī and other devotees of Śrī Kṛṣṇa. The bee is asked to go first to the house of Nanda (याहि नन्दस्य गेहम्). The garden, the Mālati-bower, scents of amorous spouts (कामक्रीडापरिमल), the arch—all these are admirably described. Then comes the Royal avenue (राजवीथीं), where beautiful damsels are seen hurrying to their lovers, places and heart- attracting ball-games (कन्दुकक्रीड़ा:) are being played. Reaching Gokul through a spacious gate, the messenger is to see the image of Gaṇeśa in the court-yard, and the worship of Rohiṇī. He is advised to enjoy the playing on musical instruments and the amorous dance in honour of the deity. Thence he goes to the way leading to the Yamunā river and listens to the witty and confidential talks of the ladies who have gone there to fetch water. He is to keep himself aloof from these temptations and proceed on his undertaken errand. Now comes the temple of वाग्देवता (the goddess of speech) by whose grace even the animals can compose excellent poetic lines.[1] This is followed by a very beautiful description of Lord Śiva's temple. (कैलाशधाम).

Turning to the north, the messenger comes to the scene of कालियदमन, whence Śrī Kṛṣṇa danced upon the hood of the great black snake. Then comes a long and vivid description of Vṛndāvana. Now, various guesses are made as to what Śrī Kṛṣṇa may be doing at the time when the messenger happens to see him. The messenger may find him playing with Gopa-boys, or returning with cows from grazing fields, or caressing the young calves on their back or lying on green turf and playing upon the flute, under the cool shade of a Rauhiṇa tree, or busy in various amorous spouts with the Gopīs. The messenger is asked to approach Śrī Kṛṣṇa humbly and deliver the message, wherein the Gopī refers to his past favours on her and of the present misfortune. She speaks in excited tone of the high fervour of her lover, makes her physical and spiritual surrender to Śrī Kṛṣṇa. In the last stanza, her sincere devotion bears fruit—the ever-kind and joyful Mukunda appears on the scene and grants her desire (साक्षाद्भूय स्वयमभिमतप्रापणायानुनिन्ये (मेने).

---

1. अल्पेनैव स्फुरितमतयो यत्प्रसादेन कुर्युः।
तिर्यञ्चोऽपि त्वरितममृतस्यन्दिनीः सूक्तिरेखाः॥ (Verse 40.)

Its relation with Meghadūta. As has already pointed out at the outset, Meghadūta is the model on which the Dūta-kāvyas are based. Bhṛṅgadūta is no exception to this; rather it is a closer imitation of Meghadūta. It is greatly influenced by Meghadūta as regards language, metre, style, arrangement, and thought. As is clear from the perusal of the subject-matter, the plot essentially follows the same line.

In the 1st verse of Meghadūta, we have

कश्चित्......यक्षश्चक्रे......वसति......।

In the 1st verse of Bhṛṅgadūta, we have

....काचिद्गोपी......कथमपि निशां कल्पकल्पां निनाय।

In the 2nd verse of Meghadūta, we have

....स......मेघम्......ददर्श।

In the 2nd verse of Bhṛṅgadūta, we have

....मधुकरमसौ कञ्चिदारादपश्यत्।

In the 3rd verse of Meghadūta, we have

....अन्तर्बाष्पश्चिरम्....दध्यौ।

In the 3rd verse of Bhṛṅgadūta, we have

....दीनया वीक्ष्य दृष्ट्या, खेदादेनां कथमपि नतभ्रूलता निःश्वसन्ती।

The last verse of Meghadūta[1] has got a similar echo in the following stanza (125) :—

एतत्कृत्वा मधुकरभवानीशितं मे दयावान्
वृन्दे वृन्दावनसुमनसां नित्यमानन्दमेतु।
प्राप्यामोदप्रसरसुभगामच्युतस्यानुवेलं
वल्गद्भृङ्गी रणितमुखरां वैजयन्तीमुपास्ताम्॥

These few instances, quoted by way of स्थालीपुलाकन्याय, should suffice to show the close similarity.

There are two important features in which Bhṛṅgadūta stands in marked contrast with Meghadūta. In Bhṛṅgadūta, the interest of the poet lies in describing the various scenes of व्रजभूमिः। The separation of the Gopī from her lover is not caused by any external agency, as is found in the curse of Kuvera in Meghadūta. Naturally there is no need of mentioning and describing other cities, rivers and mountains, as the

1. एतत्कृत्वा प्रियमनुचितप्रार्थनावर्तिनो मे।......॥

Gopī and Śrī Kṛṣṇa are in the same place—the Vrajabhūmi. Hence no geographical description is given here.

The second important feature of Bhṛṅgadūta is that the conception of love depicted here is not purely human but divine. Śrī Kṛṣṇa is not regarded as a human figure. In various places, frequent references are made to his divine aspect. In the very first line of the book he is called पूर्णानन्दपरमपुरुष. In the 6th verse, he is said to be श्रुतिमधुधुरामृग्यपादारविन्द. He is referred to as ब्रह्मादीनामपि दिविषदां दुर्लभ, फलमविकलं पुण्यकल्पद्रुमस्य (94) as निर्वाणहेतु (120). He is said to be सिद्धहेमाञ्जन for संसारक्लमविहृति. In the 89th verse, the messenger is warned that he should not regard those damsels playing with Śrī Kṛṣṇa as ordinary human beings. They are said to have descended on the earth to serve Lord Viṣṇu in the form of Śrī Kṛṣṇa.

So here we have got what is called पतिपत्नीभाव of भक्तिमार्ग (Conjugal-love-aspect of the Path of Devotion). In the Indian thought of the Mediaeval period, there were three main currents of भक्तिमार्ग (Path of Devotion), मित्रभाव (companion-aspect) as in the works of Sūradāsa, दासभाव (servant-aspect) as in the works Tulasidāsa, and पतिपत्नीभाव (conjugal-love-aspect) as in the works of Mirābāī. It is the last path of serving God that finds expression in the utterances of the Gopī. She says in verse 122 that she has no faith in the dry doctrines of Vedānta and final absorption in the absolute; what she desires most fondly is that she should come in personal contact with her Master and serve Him with speech, mind, and body.

The philosophy of love as revealed in the work is not, therefore, the विप्रलम्भशृङ्गार, but it is the craving for the realisations of *Divine Loves.*

Literary estimate. There is no doubt that the author shows masterly strokes in the field of poetic composition. Here and there we have got really fine phrases revealing the poetic talents of the author. But the conclusion is irresistible that the work betrays an inferior workmanship. There are adjectives having no significance and used only for filling the verse. Words are used in an unnatural sense and do not admit of simple interpretation.

We will illustrate these shortcomings from the first ten verses of the work.

(*i*) पूर्णानन्दे परमपुरुषे पुण्डरीकायताक्षे
सर्वैः पुण्यैरुपचितदृढप्रेमसिद्धाखिलार्था।
काचिद्गोपी प्रणयकलहप्राप्तमानान्तराया
प्रौढज्योत्स्नां कथमपि निशां कल्पकल्पां निनाय।

The adjective in the second line has no significance here and shows the poets' utter disregard for परिकरालंकार.

(*ii*) प्रातः प्रोद्यद्दिनकरकरत्याजितास्याब्जमुद्रा-
मध्यासीनं सरसबिसिनीं सिन्धुधाराः सृजन्तीं।
वामा मीनक्षपणपटुना मञ्जुगुञ्जारवेण
प्रत्याश्वासं मधुकरमसौ कञ्चिदारादपश्यत्॥

This beautiful verse loses its charm when we have to regard **प्रत्याश्वासम्** either as **प्रत्याश्वस्य** or प्रत्याश्वासयितारम् (पचाद्यच्). In the first case, there is a grammatical difficulty, in the second the sense is not happy.

(*iii*) निद्राभंगादलसनयना दीनया वीक्ष्य दृष्ट्या
खेदादेनं कथमपि नतभ्रूलता निःश्वसन्ती।
सद्यः स्वैरं निजमुखसुधासेवके वासुदेवे
भावं प्राप्ता पुलककलिकाराजिराजत्कपोला॥

(*iv*) मुक्त्वा मुक्ताफलसमरुचीन् सुन्दरीबाष्पबिन्दून्
कृत्वा कण्ठं कथमपि मिलत्पञ्चमं कोकिलेव।
सन्देक्ष्यन्ती सपदि हरये स्वां दशां प्रेयसे तां
मन्दं मन्दं मधुकरमसौ प्राञ्जलिस्तं जगाद॥

भावं प्राप्ता is a rare use of the word in the sense it is used here.
कृत्वा कण्ठं is not a happy use, it shows poverty of expression.

(*v*) अस्मादस्मत्सदनसविधाद्याहि नन्दस्य गेहं
प्रत्यासन्नोपवनपवनानीतमाकन्दगन्धं।
गायन्तीनां कुवलयदृशां कृष्णमाकर्णयन्ती
यत्रोद्गीतं निवसति सखी नित्यमोदा यशोदा॥

Besides the difficulty of taking **कृष्णम्** in the sense **कृष्णचरितम्** and dragging **उद्गीतम्** the object of **आकर्णयन्ती** from the fourth **पाद**, the word **सखी** used as an epithet of **यशोदा** (Mother of Śrī Kṛṣṇa, the lover of **गोपी**)

is simply revolting. In the 15th verse,[1] however, the poet uses **देवी** as an epithet of यशोदा.

अलं परदोषोद्भावनेन. As we have already said, the work is not devoid of poetic excellence. We shall bring this paper to a close by quoting a few good verses from he book.

(*viii*) सश्रीकान्तः किमपि कुपितः सापराधे जनेऽस्मिन्
मत्सन्देशान्मधुप भवता माधवोऽद्य प्रसाद्यः।
तद्यायास्त्वं दयित सुमनोवृन्दवृन्दावनान्तं
यस्मिन् गोपैर्विहरति समं वल्लभो वल्लवीनाम्॥

(120) लज्जा लूना कुलमगणितं लङ्घिता मानमुद्रा
भग्नं शीलं भय (?) मपहृतं धिक्कृतो धर्मसेतुः।
यद्यद्दृष्टं प्रियमिति मया तत्तदत्याजि सर्वं
त्वामेवैकं शरणमधुना यामि निर्वाणहेतुम्॥

These may be regarded as good instances of **प्रसादगुण**. Below, I am quoting below beautiful stanzas as they reveal the poets' power of simple description.

(15) सायं सायं सह सहचरैः सौरभेयीसमूहान्
अन्वायान्तं सुतमतिमुदा यत्र देवी यशोदा।
रक्षादीपावलिबलिकरा रक्षिताशेषलोकं
प्रत्युद्याति प्रसृतहृदया प्रस्नुताभ्यां स्तनाभ्याम्॥

(23) सिन्दूरार्द्रे शिरसि दधती शेखरं मौक्तिकानां
सन्ध्यारागादुपनतमिव ज्योतिषां चक्रवालम्।
वन्द्यानित्या व्रजयुवतिभिर्वैजयन्तीं दधाना
बन्धूकानां यदजिरगता भाति हेरम्बमूर्त्तिः॥

(31) सेकस्निग्धं चिकुरनिकरं संयताग्रं दधानो
मुक्तं पश्चान्मृगमदरसामोदिकाश्मीरलेपः।
हस्तन्यस्तैः कनककलशैरञ्जपत्रातपत्रैः
कालिन्देयं नयति सलिलं यत्र कन्यानिकायः॥

The following are the two verses indicating the flight of the poetic imagination :—

---

1. Quoted below.

(19) हैमान्कुम्भानुरसिजमरंदैर्पणालि कपोलै-
मृङ्गान्पुष्पप्रकरमुखरान्पादभूषानिनादैः।
तन्त्रीनादान्मृदुभिरुदितैः कुङ्कुमान्यङ्गकान्त्या
कर्पूरं च स्मितरचनया यत्र नार्यो हसन्ति।।

(51) आनन्देन द्रुत इव हरेरङ्गलावण्यपूरः
कृष्णस्पर्शान्नव इव भुवो रोमराजीविलासः।
दानस्यन्दोदय इव कलिन्दा (?) द्विदन्तावलस्य
स्रोतोभारः सुभगसलिलः शोभते साधु यस्याः।।

(यमुनायाः)

[*Published in Patna session Vol. of All India Oriental Conference,* 1930. *Pages* 623-32]

33. PRESIDENTIAL ADDRESS

I have to express my thanks for the kind honour done to me by the Oriental Conference authorities in asking me to preside over this Classical Sanskrit section. I am sure the choice has fallen on me for no other reason than that a Chairman is an indispensible necessity in such sectional meetings and any fellow worker would do the job according to अशोक वनिकान्याय.

Unlike other sections of this Conference, the Classical Sanskrit Section is an omnibus section, and all the topics of Sanskrit literature which do not come directly under Vedic, History, Philosophy and religion, Architecture and technical sciences can be included in it. Some of the problems to be discussed in this section are essentially the problems of Sanskrit studies in general. It should therefore be quite justifiable, if, in course of this address, certain general topics are touched or discussed.

Before I make a general survey of the works published during the last two years I may be permitted to say a few words about the research work as carried on in Sanskrit these days. As all of us know, there appears to be a sort of stalemate gradually coming over in the research activities of Sanskrit scholars. Oriental scholarship of the West has turned round the corner and is now following up a new direction of either narrow regional studies or wider trans-Indian studies. The interest of Western Orientalists does not seem to be focussed on Sanskrit literature as such, as was the case a few decades before. The reason for the lack of their interest is obvious. Besides their own preoccupations caused by the post-war problems and attainment of Independence by India, another important contributory factor is the absence of new well-planned organized efforts for unearthing fresh materials for research work. We know that in the

past, the search and collection of old manuscripts was financed by the centre and the states. Also, we should not lose sight of the fact that it is not every day that a कौटिल्य or a भास is discovered, or a new evidence for fixing the date of Kālidāsa or for deciding the relative priority of Daṇḍin or Bhāmaha is brought forth to cause a sensation among the Sanskritists.

Even after conceding the above reasons, it should not be presumed that we have come to a point of exhausting the available material. There is a lot of material available, buried in manuscript collections and catalogues of manuscripts. The truth is that the Sanskrit Scholarship should give up its inertia and proceed ahead without looking now for the guidance from the West. The Western Orientalists have rendered in the past invaluable services, to the cause of Sanskrit studies. Their scientific and impersonal approach, enviable thoroughness, and critical method are unfailing guides to us and should be strictly followed by us.

To me it appears that there are two weaknesses, we have to guard against. The first is the temptation of a short cut to cheap popularity. Many of us, prompted by irrepressible लोकैषणा, are keen to get a credit, as early as possible, for having 'contributed' to the research-output, without caring for the quality of our 'product and thus go on adding to the bewildering mass of new contributions. Every-body is keen to write something. Few care to read what is already written before. There is, therefore, no surprise if much of what is written and produced is just incomplete, unassimilated and therefore trash. The second weakness is a corollary of the first, viz. averseness to the new fields and branches of studies in the research work. Here again the chief reason is the dislike for serious work, absence of perseverence and determination. Consequently, the scholars hover round and round the same old topics and do not cut new grounds. Even in the available stock of Sanskrit literature, there is much which requires close investigation. In fact, with the compact of modern age, the traditional intensiveness in study is fast disappearing and yielding place to पल्लव ग्राहिन् scholarship. The subtle reasoning, penetrative inquisitiveness and unassailable argumentativeness, as

exhibited in the works of post Kaiyaṭa grammarians and Navya-Naiyāyikas are a taboo to the young scholars. They are mostly concerned with the बहिरङ्ग परीक्षण of such works and not with their अन्तरङ्ग परीक्षण. It is often forgotten that for the intellectual discipline and accuracy of thinking, a close study of the contents of the standard Shāstric works of the medieval period is not less important. Really speaking, the scholastic literature of the medieval period is a great heritage of the past. Except in the sphere of Mathematics, no such intellectual eminence has been reached in the past by any nation in the world. Like scientists of the modern times, we should apply ourselves to the close study of none-the-easy and abstruse texts of scholastic writers. We should remember the famous saying of Patañjali, व्याख्यानतो विशेष प्रति पत्तिर्नहि सन्देहादलक्षणम् that is, a thing does not cease to be (desired) simply because we cannot easily understand it.

It is not only about the works of the speculative thought, that probing deep into a work, is necessary. The same is equally true of literary descriptive works also. We all know how this method of diving deep into the content of the यशस्तिलकचम्पू by K. K. Handique has shown the utility of such a study. V. S. Agrawal of Banaras has demonstrated the same in his study of Bāṇās Harṣacharita and Kālidāsa's Meghadūta. Similar studies of other great works should be undertaken. The need of the time is that each great work should be subjected to a close study in the light of the knowledge gleaned from contemporary literary and architectural records for bringing to light interesting items of valuable information. Another desideratum is the preparation of word-indices of important authors and standard works. Sporadic efforts have been made in this direction, e. g. A sherpe (Paris) has published the अभिज्ञान शाकुन्तल basic-text (Vol. I, to be followed by its lexicon in Vol. II. T. K. Rāmachandra Iyer (Madras) has edited a Volume on concordance of Kālidāsa's Poems. But what is necessary is that the work of index and concordance making should be systematically planned and carried out in coordination with different Oriental research Institutes in the Country. In fact, it should be a part of the Oriental Conference activities to chalk out a plan and get it executed by the different Universities and institutes

in a ten year plan with the financial help from the Centre and States. Otherwise the purpose in view will not be fully achieved. The former work on Kālidāsa lexicon is to be based on the basic text which is proposed to take into account the printed text only. It would be much better if this Shākuntala-lexicon were based on the critical text proposed to be published by the Central Government after a systematic collection of all available text material printed as well as manuscripts. The latter work, 'Concordance of Kālidāsa's Poems' published by Madras University is in Roman script and of poems only and thus it falls short of our exact requirements. Hence the need for a scientific planning of a comprehensive nature on an all India basis.

Before attempting a rapid survey of the work done during the last 2-3 years in the classical Sanskrit, I have to seek your क्षमापन for the अल्पकृताकृत दोष, that is, the faults of incomplete commission and omission. Taking into account the vast scope of the subject, I am sure I can crave you indulgence in the matter. To begin with big schemes and plans first, it is a matter of great delight that the critical edition of महाभारत by Bhandārkar Research Institute is now nearing completion. It fills one with a sense of pride to see that the biggest plan of India Scholarship will be completed within a few years. True to its own traditions, the Bhandārkar Oriental Research Institute has commenced last year another stupendous work of preparing a critical edition of the apilogue of महाभारत. The indefatigable energy of the Institute authorities indicates the truth of the saying : क्लेश: फलेन हि पुनर्नवतां विधत्ते. Another commendable feat of Indian Scholarship which is also alomst complete, is the planning of a five volume publication of the History of Dharmashāstra literature. With the publication of its fifth volume in near future its author M. M. Kāṇe will have the immense satisfaction of having completed single-handed a great plan undertaken by him. Similar is our satisfaction on seeing the progress in the editing of the voluminous work कृत्यकल्पतरु of Lakshmidhar by K. V. Rangaswāmi Aiyangar.

The Travancore University Oriental Manuscripts library journal has contributed its valuable service by publishing for the first time many

Sanskrit Kāvyas with or without old Sanskrit Commentaries. Some of the Kāvyas are, विष्णुविलास and श्रीराम पञ्चशती by Ram Pāṇipade, त्रिपुरदहन (a यमक काव्य) by वासुदेव. The मंडलीक महाकाव्य of Gangādhar (edited by H. D. Velankar) published in Bhartiya Vidyā (XV—1-2) and गंगादास प्रताप विलास (a नाटक) described in Baroda Oriental Institute Journal (IV—2-3) are new additions to Historical literary works in Sanskrit. N. A. Gore has edited a very interesting लघुकाव्य named जारजात शतम् of Kavinīlakaṇṭh in which 110 stanzas excel one another in abusing (गालिप्रदान) one, who dared to accuse the author with stealing poetic thoughts and phrases of others.

Among the dramas published in the last few years, भीमपराक्रम (a व्यायोग) by the son of Shatānand, मदन केतु चरित (a प्रहसन) by Ram Pāṇipade, आनन्द सुन्दरी व सट्टक of Ghanshyām (edited by A. N. Upādhyāya) are worth mentioning. A Champū work named नृगमोक्ष प्रबन्ध of Nārāyaṇ Bhaṭṭ, उषापरिणय प्रबन्ध (being published serially) are notable works. Among newly published commentaries of well known Sanskrit works, one may mention the टीका by pūrṇā Saraswati on मालती माधव in Travancore Mss. Lit. Journal, that of Aruṇā girināth on रघुवंश and the टीका of Rāghavānand on भागवत (published serially in Sanskrit College Magazine Trippurithere) are useful additions. V. Raghavan's edition नृत्यरत्नावली (Madras O. R. Mss. Lit. Series) of Jai Senāpati is another commendable publication.

The Travancore Oriental Manuscripts library journal & Adyar Library Bulletins have published many newly discovered original works and commentaries. Other manuscript libraries should also do the same. The Deccan College Research Institute has published as preparatory priliminaries for its gigantic scheme of the Sanskrit Thesarus on historical lines, नानार्थ मंजरी of Raghav (edited by Krishnamurti Sharma, नानार्थ रत्नमाला of Dandadhinath (Ed. Ramachandra Sharmā), एकार्थ रत्नमाला and द्व्यक्षर रत्नमाला of Sanbhari (edited by E. D. Kulkarni) and कविकल्पद्रुम of बोपदेव (Edited by G. P. Palsula). On rhetoric, may be mentioned the publication of अलंकार कौस्तुभ of Karnapura with Vishwanath Chakravarti Commentary (from Vṛindāvan) and the Third volume of the नाट्यशास्त्र of Bharata awith the commentary of Abhinavagupta (edited by M. R.

Kāṇe and published by Baroda Oriental Institute). The edition of अवन्ति सुन्दरी of Dandin (edited by V. S. Mahādeo Shāstrī) though still having many a lacuna, is a welcome publication, as it satisfies to some extent, the curiosity aroused in 1924 by R. K. Kavi's very fragmentary edition of its initial part only. Another interesting work brought to light is वाक्चातुर्य तरंगिणी of Vishṇukānt Shāstrī which aims at teaching Arabic and Persian through Sanskrit. The दानसागर of Ballālsen has been edited by भवतोष भट्टाचार्य in J. Beng. R. A. S. The edition of old Javaneso Rāmāyaṇ Kakawin with special reference to the problem of interpolations in Kakawin" by C. Hooykaas, confirms the earlier theory put forth by H. B. Sarkar, M. M. Ghosh that the grammatical महाकाव्य भट्टिकाव्य exercised a great influence in the literary activities of Java, Pandit Ramājñā Pandey of Banaras has, in his व्याकरण दर्शन भूमिका (published in Sanskrit Bhavan Series Banaras) attempted to bring together with his own bold criticism, the ideas purely Philosophical and partly linguistic, found scattered in grammarian literature. In his शब्दापशब्द विवेक published by Bhartiya Sanskrit Bhavan, Jallandhar, Chārudeva Shāstrī has critically examined and discussed the correctness or otherwise of various forms and phrases from grammatical point of view with reference to Pāṇinian system. The Pāṇinīya-Sūtra-Vyakhyā (Madras) of Vir Raghav (edited by T. Chandraśhekharan) and a concordance of Sanskrit Dhātu Pāṭhas with an index of meanings (Poona) by G. P. Palsule are other useful publication. The latter marks a distinct improvement on Liebich's lists published as an appendix to his edition of क्षीरतरंगिणी as it takes into account all the available Dhātupāṭhas besides giving an index of meanings also. India as known to Pāṇini (Lucknow) is a remarkable product of the patient labours of V. S. Agrawal in ransacking the Pāṇinian literature for presenting to us the India as was known to Pāṇini, Geographical aspects of Kālidāsa's Works (Calcutta) by B. C. Law, Love in the poems and plays of Kālidāsa (Banglore) by V. Raghvan, the Vidūṣṣak its theory and Practice and Humour in Sanskrit literature by I. T. Parikh, Art Experience (Mysore) by M. Hiriyanna are notable recent critical studies. The publication of various learned papers of P. K. Gode in two volumes of

studies of Indian literery History is a welcome publication and we expect in its remaining volumes his other learned papers. Wide range of topics and thoroughness in their treatment are well known characteristics of Śhri P. K. Gode. The conferment of honourary PH. D. on him by the International Academy of France is a well merited tribute to his scholarship. Khṣemendra Studies (Poona) by Suryakanta, Kālidāsa (in Hindi) by Chandrabali Pandey (Banaras), Sanskrit literature P.E.N. publication by K. Chandraśhekhar and V.H.S. Shāstrī, Psychological Studies in Rāsa by Rakesh Gupta (Banaras), the Indian Theatre by C. B. Gupta (Delhi) are valuable additions to respective branches of Sanskrit literature.

It is not possible to allude to various research articles published during the period under review. A few of them are noted here. Bhavbhūti and the Ved, and Kālidāsa and Smriti (in J. B. B. R. A. S.), studies in the Rāmāyaṇ (B. O. L. Institute Journal) by S. N. Vyāsa, Laughter as a Rasa-a Psychological reorienatist (Poona University Journal) by K. N. Watve, Two Nyayas in ralation to Dhvani creed (Baroda Institute Journal) by S. R. Bhaṭṭāchārya, The Āryā metre—A peep into its origin and varieties in early literature (Ibid) by Añjali Mukhopādyāya, a note on Paribhāṣā Works (J. Bhāṇas O. R. S. XXXVI) by K. V. Abhyankar. Ramshankar Bhaṭṭāchārya (Banaras) and K. C. Chatterji (Calcutta) have been pursuing their critical studies on Sanskrit Grammar and have contributed many learned articles on Pāṇinian and allied systems. G. C. Jhāla has discussed the problem of yajnaphalam (in J. Bom. B. R. A. S. 29-1), has conclusively shown that its ascription to Bhāṣā is untenable.

With the advent of independence the interest in Sanskrit studies has naturally increased and many schemes are being planned by official and non-official bodies. His Highness the Maharaja of Banaras is said to have planned critical editions of Purāṇas. The Sahitya Academy founded by the Central Government has undertaken the work of publishing critical editions of Kālidāsa's works and also an anthology of Sanskrit literature in several volumes. Recently the Central Government had called a conference of Sanskrit Professors to consider the place of Sanskrit

in all stages of education and to recommend suitable measures for giving due recognition to Sanskrit studies. All these activities augur well for the future of classical Sanskrit. We may therefore conclude with Kālidāsa, सरस्वती श्रुतिमहती महीयताम्।

[*Presidential address delivered in the Anna-Malainagar Tanjore Session of All India Oriental Canference, (Classical Sanskrit section.)*, 1955]

34. SOME ASPECTS OF SANSKRIT LITERATURE

1. Importance of Sanskrit literature is seen when viewed from the following view points :

It is admittedly the earliest literature; the Ṛgveda being the oldest literary monument of the Indo-European languages. And the Ṛgveda, it should be understood, itself is a finished product with a long tradition of literary activity before it. Secondly, Sanskrit literature has been uninterruptedly continued unlike other classical literature of the world, and developed. Even in the days of despondency and despair caused by foreign domination in the country, it continuted to be cultivated. Thirdly, Sanskrit literature has, unlike the modern regional languages, always had in All India appeal & has been scrupulously & exclusively employed as a vehicle of expression for religious ceremonies and technical literatures. Fourthly, Sanskrit literature is full of human interest, as it has works on almost all conceivable branches of human knowledge.

2. The language in which the works of Sanskrit literature are written is unique, as its name is non-regional and Pāṇini, the greatest grammarian of the world, raised it to a status and refinement that it immortalised for ever as an All-India Language. Sanskrit is the mother language of all northern languages and has influenced more or less all languages of southern India. Its alphabet is most scientifically arranged. It is elastic and flexible, which give rise to many beautiful usages of 'Pun' & 'Alliteration in Classical Sanskrit literature. Its adaptability to suit different sentiments and emotions, and wide ranged diction are unsurpassed. Its etymological power gives it an effective expressiveness to all sorts of ideas and makes it best suited for coining terminological equivalents.

3. The contribution of Sanskrit Literature to the world thought is considerable. Its grammatical & philosophical speculations are un-

surpassed in the contemporary literatures of the world. Through the doctrine of Karma & Philosophy of Non-Attachement, it has struck a line of balance on life-equilibrium in Man's attitude towards worldly affairs, a means to golden path between enjoyment and renuciation, a way of not over-doing. Our life is not an isolated thing. It is linked with the past and extands into the future. In story—literature (fairy tales & fables) of the world, the Indian belief in transmigration of life played an important part. The inventions of Decimal system in Arithmatic has proved to be of immense value.

4. On the literary side, some of the works of Sanskrit literature have won world—wide admiration. Goethe danced with a translated copy of Shākuntalam on his head. Max-Muller prayed for re-birth in a Vedic family of India. Schopenhaur found solace of his life in the Upanishads. In both quality and magnitude no contemporary literature of the world can equal it. Its contribution to both sides of literary pursuits (Creative & Interpretative) is unique. The numerous extant poetical works and different schools on Poetics (Alaṇkra. Dhwani. Rasa etc.) are the eloquent examples. A keen penetrative insight and analysing acumen are seen in the niceties of Logic & Mimāṅsā systems.

5. The employment of poetry for non-Poetical literature is a wonder of the world literature. The grammar and other technical sciences are admirably treated in poetic style. The extreme care in preserving the Vedic texts intact through the various ways of recitation, and employment of Purāṇa, contents in the Medical and Astronomical sciences are unpâralleled elsewhere.

6. That Sanskrit is a language of priestly class is a wrong notion. Its literature is a literature in full sence of the term. The Dharma propounded as one of the many topics in Sanskrit literature is very much different and wider than what the term 'religion' connotes. It is treated here as a World-force, a way of ideal life. It emphasizes Universalism, International-brotherhood. A devotee of Sanskrit literature is not narrow-minded a sectarian. His ideal is the good of others in preference to that of his own. He believes in performing his duties regardless of the fruits. He prays for a healthy, and not mere lengthy, life. He would

stand last in que to claim his own. When others have already got theirs. He daily remembers the vast expanse of the Universe in relation to his tiny home, and also the eternity of time in relation of his momentary life in the time and space surrounding him. He believes in variety of approaches through which God manifests Himself and can be realized. For him the paths are many, but the goal is one. These are some of the sublime conceptions, which permeat the entire range of Sanskrit Literature and which have withstood the Indian people in the days of despair. The Indian Culture owes every thing, which is good, true and beautiful to the continuous cultivation of Sanskrit literature.

[*Summary of a lecture delivered in Allahabad University, as Extension lecture in* 1965]

35. SANSKRIT AND TULASĪDĀSA

As Kālidāsa is the cultural embodiment of the best in India during the first millinium of the Christian era, we have Tulasīdāsa in the 2nd millinium. He is a Typical representative of the Indian Culture and thought, is extent and influence, for linguistic and literary excellence and mass-appeal; and also for intrinsic poetic talents and missionary zeal for religious cum-social reforms.

His association with Sanskrit language and its way of expression needs no proof. Among the modern Indo-Āryanlanguages, Hindi is the fullest inheritor of Sanskrit, as it is essentially based on the Śaurasenī Prākrit and Śaurasenī is the Prākrit closest to Sanskrit phonetically. In fact, to read and appreciate Tulsīdāsa the linguistic and literary background of Sanskrit language and literature with its traditions and environment, is indispensable. Tulsīdāsa himself says that what he writes is substantially based on Vedas, Purāṇas, Āgamas and Rāmāyaṇa (the fountain-head of Sanskrit poetry).

His enormous influence on the masses of the Hindi speaking regions is indiscribable. Even the illiterates are directly impressed by him and hundreds of verses from his Rāma-Charit Mānas-an immortal work-are frequently quoted by them in their everyday dealings. Like the name of Rāma, the most popular incarnation of God among Hindus, the Mānasa, is daily recited individually and collectively with a devotion and emotional fer vour. In fact, the hold of Tulasīdāsa on the Hindu mind in Northern India cannot be imagined. The grand preparations, being made for celebrating in 1974, his fourth Centenary on a very large scale by public and official agencies, afford an unmistakable evidence of his unparalleled contribution to mould and influence the Hindu mind.

His works are written in a language which abonds in Sanskrit words mostly in Tatsama form. A very large number of them, which are not

directly taken from Sanskrit, are easily recognizable, as. Tadbhavā words It is refreshing to find that he is not averse to use colloquial (Deshaja) words of non-Sanskrit origin. The popular words of even Persian and Arabic origin are not taboo to him. But on the whole, the spirit and atmosphere of Sanskrit is all prevailing and running throughout, when not above then mostly beneath the surface.[1]

The poetic figures such as similes and metaphores etc, are in almost all cases, the same as in Sanskrit words.[2] In some typical cases they are refreshingly original also. Seeing his continuous chainlike similes and metophers and strings of their alankāras, one is reminded of Bāṇa's Kādambarī and other great prose works of Śanskrit literature. The ornate phraseology employed in medieval period Sanskrit works is met in Tulasī dasa also. He shows intimate knowledge of the sciences of Music, astrology and Mathemetics[3]. The external nature (flora, fauna rivers and mountains) as well as different aspects of human nature find similar echoes in Sanskrit poetry and Tulsīdāsa.[4] Striking similar situations in character- portrayal are similarly found in Tulasīdāsa also sometimes in quite original forms.

He believed in Verṇāśrama—Vyavasthā. As in Kālidāsa's age Buddhism in its declining days laid emphasis on renunciation and lost touch with the main currents of Indianness (Bhārtīyatā), similarly in the age of Tulsīdāsa, the spirit of Hindu India was cracking under the compact of cultural domination of foreigners and great social and religious upheavals were taking place. Consequently, Hinduism was in danger. At such a time, Tulsīdāsa appears on the scene and reminded his contemporaries of the glories of ancient Indian culture. He was like Kālidāsa an epock-making personality. He showd the excellence of the balanced view of life, of Praviṛitti and Nivṛitti, i. e. Bhoga and Tyāga. Like Vālmiki, he portrayed

---

1. See Rāma Charita-Mānasa (Pocket edition of Gita Press, Gorakhpur), Page 245.

2. Page 207 (Similes), 169 (Metaphors); p. 219.

3. P. 293-5; 269.

4. P. 273.

Rāma as an ideal king, being Maryādā Puruṣotama. But Tulsīdās goes further. He never forgets that Rāma is really Supreme Being, over-everything and even such gods as Brahmā, Śhiva etc. Rāma through his Līlā makes the universe dance according to his Will Tulsīdās emphasises the social virtues, attachment to one's duties and obligations andse sectarian and religious tolerence. His conception of Rāma's rule has become a synonym of good administration, Rāma Rājya is to a Hindumind a picture of all happy world. Seeing his poetic talents and also reformist preachings he is both a saint-poet and poet-saint. A close study of his works will bring solace to the troubled society of modern age.

[*Submitted to World Sanskrit Conference*; *Delhi* (*March*, 1972)]

36. KĀLIDĀSA — HIS UNSURPASSED GREATNESS

KĀLIDĀSA is the national poet of India. It is through him that the inner spirit and cultural heritage of this country find their eloquent expression. He is a representative poet of India. Both in volume and quality, his writings stand unsurpassed in the post-epic period of Sanskrit literature. He wrote lyrics, plays and Mahākāvyas and is therefore a versatile genius in the realm of poetic literature of Sanskrit language.

The greatness of Kālidāsa is universally recognised in Indian tradition. 'Kavikula-Guru' is the unique title given to him by the famous author of the well-known musical drama 'Gīta-Govinda. The name given to the second finger, Anāmikaa (nameless) owes its origin, in poetic tradition, to the fact that Kālidāsa's being placed on the first (little) finger, there was no poet even second in merit who could be placed on the second finger. Thus by tradition and also according to poetic appreciation and critical judgment of the modern writers, Indian and foreign, Kālidāsa is India and there is no India without Kālidāsa.

This well-merited greatness of Kālidāsa is based on his poetic talent exhibited in simple, lucid and elegant Sanskrit, in matchless skill of presentation, in lofty conception, minute observation and wonderful imagination. But what makes him a national poet, in the true sense of the term, is his unfailing love for the country and its people.

He is never tired of describing the vast land of India stretching from Kashmir to Ceylon. He describes the Himalayas in the north and the Indian Ocean in the south in eloquent terms. He takes his reader on a round-tour of the country—starting from Ayodhya to the east to Āssām, Bengal, Utkal, Kalinga, and further to the southern regions (Pandya & Kerala), and also to the north across the Himalayas—Persia, the Pamir and the Oxus region. He never fails to observe the special features and

manners of these places. He takes his readers to an aerial journey from Ceylon to Ayodhya and makes them follow the path of the cloud-messenger from Ramateka (Nagpur) to Alakā in Tibet. He has vividly described the confluence of Gangā and Yamunā at Prayag–a unique poetic piece in the whole Sanskrit literature.

It is therefore with justifiable reason that the Kālidāsa Jayanti Samāroha Samiti of Allahabad has planned the staging of Kālidāsa's immortal drama 'Abhijnana Shākuntalam.' in Kālidāsa Samāroha, Ujjain (on 13-11-1967.) Kālidāsa has himself said that the drama is a unique means to cater to the varied tastes of people with different aptitudes. So taking advantage of this occasion a venture is made here to present a fresh approach to the staging of Sanskrit plays.

[*Published in Northern India Patrika*, (*November*, 1967)]

37. CORRESPONDENCE IN POETIC SANSKRIT BETWEEN AN ENGLISHMAN AND AN INDIAN PANDIT IN 1836 A. D.

As a token of homage to my revered teacher, Prof. K. Chaṭṭopādhyāya, who evinced great interest therein on the occasion of the Delhi session of All-India Oriental Conference held in 1957, I am reproducing the two unique letters in ornate poetic Sanskrit written one hundred and thirtyfive years ago. They were discovered by my colleague, Prof. K. K. Budholia (History Dept., Morris College, Nagpur) in Mandla (M. P.). The first letter marked 'A' is written in shining black ink on one side of a paper-sheet of 13″×8″ and contains thirty two verses in 45 lines. The second letter (marked 'B') is written on both sides of a thinner paper-sheet of 8″×6″ and contains in 35 lines twelve verses. The size of alphabets in 'B' is bigger and shows a less skillful hand in writing. The following items of information can be culled out from a close perusal of these letters. The letter (A) is written by one Pandit Rāmachandra of a place near Mandla (M.P.) and is addressed to one Lancelot Wilkinson in Shihoor nagar in Madhya Bharat, and the letter 'B' is a reply from Lancelot Wilkinson to the above-named Pandit. The date as given in letter 'B' is आषाढ़ मास, कृष्णपक्ष, सूर्यतिथि, बुधवारे of the year 1758 corresponding to 1836 A. D.; and the letter 'A' was written about one month earlier, i.e. आषाढ़ मास (अधिक) कृष्णपक्ष अष्टमी तिथि of the same year. Curiously enough, the Indian Pandit's letter, like Bāṇa's in the Harṣacarita, gives details of the month, Tithi and fortnight, but not of the year. The year, mentioned in the Englishman's letter 'B' is 1758 reckoned in Shaka era. In Shaka era, the अधिक मास precedes the शुद्धमास, therefore there is an interval of about one month intervening between the two letters. Taking into consideration, the means of communication available

one hundred years before, and assuming that Shihoor nagar is modern Sihore near Bhopal, the time of one month is quite reasonable.

We know that the fourth decade of the nineteenth century was the time when the medium of education was a topic of hot discussion among the authorities of East India Company. Though ultimately, English was declared as the official language and began to be taught as the medium of instruction in Indian schools and Sanskrit was dethroned from its high position, it is interesting to see that the correspondence between an English officer and an Indian Pandit was carried on in Sanskrit, and that too in high-flown verses of various metres. Herein lies the importance of these letters.

Below is summarised the contents of the two letters. In the letter 'A' Pandit Rāmchandra sends (Vs. I & II) his blessings to the great patron of letters, Wilkinson Saheb, saying that his own poetic Muse need not have the feeling of despair due to the Kali age, because the great ruler Wilkinson is there ruling over the earth. After conveying (Vs. III) the news of his all-round welfare, he refers (Vs. IV.) to the Saheb's letters received earlier by him with great delight. Then he meets (Vs. V) the charge of the Saheb of पुनरुक्तिदोष in his earlier letters by saying that a knot should be tied more than once to make it stronger. Then he refers to his present chief Maclot Saheb, who though very busy spares some time to study Sanskrit, and has made fairly good progress (Vs. X.). Then he proceeds (Vs. XII) to mention that a Maithila Brāhmaṇa named Vāsudeva, has been employed in Mandla for teaching children. As the employed teachers were taking classes in their own houses, their mode of teaching could not be known by him and Maclot Saheb. The construction of a school building was under active consideration (Vs. XV). To an earlier enquiry from Wilkinson about the number of students in his school, Pandit Rāmachandra says that the people there (Vs. XVI) are rustic and are not studyminded. Then he enquires from Wilkinson about the condition of study in his place (Vs. XIX) and requests him to send of available, some easy books useful for children (Vs. XX). He strikes a personal note by saying (Vs. XXI) that he was very sorry to hear that the Saheb suffered from eye troubles. In the end he asked pardon for saying (Vs.

XXII-XXV) in ornate language some striking and charming things, and reproduces the (Vs. XXVII) well-known Verse that Seheb's well-known fame in the form of a she-swan reached heaven and there coming in union with the he-swan of Brahmā gave birth to a child, the white shining moon seen in the sky. After imploring the Saheb (Vs. XXX) for sending a reply, he closes the letter (Vs. XXXI), giving details of the month, day, etc. but not of the year.

In the letter 'B' Lancelot Wilkinson in a similar strain pays (B Vs. I-II) his humble homage to the well-known Pandit Shri Rāmachandra. After intimating his (Vs. III) welfare in Sihoor nagar, he expresses his joy on reciving the Pandit's letter. He congratulates (Verse IV) the Pandit for meeting successfully his charges of पुनरुक्तिदोष made in earlier correspondence; he says that he purposely raised the objection to arouse the Pandit to indulge in poetic fancy, as one blows out breath over the fire only to make it to emit more flames. About the condition of study in Sihoor, the Saheb says that (Vs. VII) it was the same as seen by him before. About his eye-trouble, he says that (Vs. VII) his eye-trouble was chronic and that it was better at the time of writing the letter. He also refers to the rusticity of the locality and to the sparse population in that region. But, he adds, (Vs. VIII) there is nothing impossible in the world and hopes that, like the marks caused by the rubbing of a rope on the well-stone, improvement can be effected in the knowledge of the local people. In the end, he refers (Vs. IX) to the poetic excellence of the Pandit's letter and expresses his inability to fully comprehend it. After the subsequent three Verses (X-XII) by a scribe, also named Rāmachandra, the letter comes to a close with इत्यलमतिपल्लवितेन, followed by the signature in initials "L. W." with words P. A. (Political Agent, or Personal Assistant) written below the initials. In the tenth Verse of the letter, it is stated that under the command of the great master, i.e. Lancelot Wilkinson, the preceding nine Verses have been composed in honour of Pandit Rāmachandra. Thus it becomes clear that Wilkinson Saheb got these Verses composed as his reply to Pandit Rāmachandra's letter, 'A'.

As compared to Pandit Rāmachandra's letter, Wilkinson's letter is rather formal, less ornate, to the point and is comparatively free from

hyperbole and exaggarations. So there is no doubt that the ideas are his own and that they were put into Sanskrit by another Pandit. As Wilkinson himself was a तीक्ष्णमति student of Sanskrit and a great patron of Pandit, not only the ideas but also expressions and phrases may have originated from him. The similes (Vs. V & VIII) यथा फूत्कृतेनाग्निरुद्दीप्यमानः and कूपविनिबद्धदृषत्सुरेखाः are obviously his own.

The language of these two letters and the homely subject matter found in these letters clearly show the Panditic tradition of correspondence is Sanskrit. That an Englishman scrupulously followed the current tradition is an ample proof, if it were needed, of the current practice of those days to employ Sanskrit as a medium of correspondence.

The Sanskrit of the letters is direct, forceful and of practical nature. There is a flow and an air of popular language in the letters, though it cannot be denied that the very idea that the letters were written in Verses and long compounds were not avoided, show the artificiality of the style. Sometimes, the expressions are uncouth, and complicated. Metrical defects are not absent (e.g, खलु प्राग in B-VI). Pandit Rāmachandra and the scribe Rāmachandra, both are not free from spelling mistakes (e.g, श्रुणोतु (A-VIII), ब्रूमः (A-VIII), कूर्मों (A-XVI), विद्वस्नेह (A-26), शुभेशु (A-26), पश्यंतु (B-8), विनिवत्ध (B-8), आर्पीतरे (B-9).

But despite these blemishes, there is a literary ornateness. The varieties of metres is striking, and there are as many as eleven varieties of metres in only twelve verses of the Englishman's letter, 'B'. The popular metres of Sanskrit poetry, like शार्दूल-विक्रीडित, आर्या, हरिणी, इन्द्रवज्रा, भुजंगप्रयात, स्रग्धरा, वसन्ततिलका, मालिनी, प्रहर्षिणी, ताण्डवछन्द etc. all figure there in the English-man's letter, 'B'. This fact alone will show the *great* literary flourish in these letters. It may also be noted that these two letters were not the only letters between the Englishman and the Indian Pandit, as can be easily inferred from the statements in the letter 'A'.

A

विद्राणैव गुणज्ञता समुदितो भूयानसूराभरः
कालोयं कलिराजगाम जगतीलावण्यकुक्षिंभरिः।

इत्थं भावनया मदीय कविते मौनं किमालम्बसे
जागर्तु क्षितिमण्डलोपरि महान् विल्किन्सनाख्यो नृपः ॥
स्वस्तिश्रीलसितेषु तीक्ष्णमतिषु क्ष्मापालमालस्थल-
प्रत्यक्षोन्नतभूषणेषु विदुषां जीवातुभूतेषु च।
बालाज्ञानतमस्त्रिमूर्तिषु तथा भूते(षु) प्रसूतेष्वपि
सद्योद्यत्करुणाकरेषु सततं तथ्यार्थ संवादिषु ॥१॥

यैः स्वप्रोद्दामधाम्ना निजमतिविभवैर्द्राक् प्रयत्नान् सुरत्नान्
कृत्वा दत्वा बुधेभ्यो गुणगणतरवो रोपिताः पोषिताश्च।
तेषु क्ष्मारक्षकेषु प्रणयिजनमनः कल्पनाकल्पकेषु
विल्किन्सन्साहिबेषु प्रगुणगुणगणानन्दकोद्यद्यशस्सु ॥
श्री रामचन्द्राभिधपण्डितेन भवत्कृपामौक्तिकमण्डितेन।
अनेककोटिप्रमिता इतः कृता भवन्तु राजन्नुतरां सदाशिषः ॥२॥

इहातिकुशलं प्रभो निरवधि त्वदीयं हित—
न्ममास्ति समपेक्षितं रचयतात् तथा शंकरः।
भवद्भिरतिसुन्दरी वुधमनोरुचेस्तोषिणी
कृपाभरविबोधिनी स्वशुभपत्रिका प्रेषिता ॥३॥

तया धनसमानया मम मनोमयूरः क्षणात्
प्रतिक्षणविलक्षणं विविधलक्षणं नर्तितः।
भवत्सुभगवृत्तकं जनगुणर्द्धिसञ्चिन्तकं
निवेद्य खलु साधितोप्यनुभवः सुधाया मम ॥४॥

यत्पूर्वपत्रे भवता व्यलेखि मदीयपद्ये पुनरुक्तिदोषः।
ज्ञेयो न सोऽस्मन्मतसम्मतो यतो न्यायैरनेकैर्भवतीह वारणम् ॥५॥

निबध्यते ग्रन्थिरनेकवारमेकैव लोकैर्दृढताप्तये यतः।
तेनैव पद्येन तदेव देव मयाप्यतः प्रार्थितमस्ति पत्रे ॥६॥

यद्वा युवत्यन्तरं त्वं श्रृणु नृप भवता साधितः स्वान्तसंस्थो
भावः सर्वोप्यतो मे तदितरमधुना प्रार्थितुं नास्ति किंचित्।
इत्येतद्ज्ञापितु तल्लिखितुमपि पुनः पत्रिकायामलेखि
प्राज्ञैश्चित्ते विचार्य सदसदिदमिति प्रायशो दर्शिता दिक् ॥७॥

अतो न वाच्यः पुनरुक्तिदोषः सन्तोषकस्वीयगुणैर्जनानाम्।
अयि प्रभो स्वीयनृपस्य वृत्तं ब्रूमः श्रु(?)णोतु प्रथमं भवान् तत्॥८॥

अनेककार्याकुलचित्तवृत्तेः श्री मेखलोटाख्यनृपालमौलेः।
संजायते नो बहुशोऽवकाशो यथावकाशं पठतीह नित्यम्॥९॥

अतीवमतितीक्ष्णताभरबलान्मदीयो नृप—
स्तथापि सुरवाक्यदेविविधमर्मवेत्ताभवत्।
अनेकजनुभिः कृतं सततधर्म सत्कर्म यत्
तदीयफलभागसाविति न माननीयः स्मयः॥१०॥

गीर्वाणी श्रेणिगर्भस्थितमिदमखिलं कर्तृकर्मादि किञ्चित्
किञ्चित् ज्ञात्वा मदीये मनसि घनतरानन्दकन्दं विधाय।
सम्यग्रम्यः सुगम्यः सततजनहित श्रावकः संप्रतीत्थं
ग्रन्थोनेनाधिपेन प्रथममतिमुदा पठ्यते बोध्यमेतत्॥११॥

मदीयराज्ञः खलु धर्मकर्म किन्न श्रुतं ख्यातमपीह लोके।
यदेकविप्रोऽर्भक पाठनेऽत्र नियोजितो योजितपाठनक्रमः॥१२॥

यवननगरकल्पेऽनल्पलोको द्विजानामिह न पठति विद्यां चेतसीत्थं विचिन्त्य।
यवनजनवरीणः स्वीयशास्त्रे धुरीणः सुजनशिशुगणानां पाठकः सोप्यकारि॥१३॥

तथैव रेवातटमण्डलांकिते सदैव सत्पण्डितमण्डलीयुते।
श्रीमण्डलाख्ये नगरेपि योजितः सत्पाठको मैथिलवासुदेवः॥१४॥

तेषां शिक्षाप्रकारः किमपि नहि मया मन्नृपेणापि सम्यग्-
ज्ञातः शश्वद्यतस्ते निजगृह निवसद्बालकान्पाठयन्ति।
शिक्षाशालां विशालां विरचयितुमतश्चिन्त्यते साहिबेन
स्याच्चेदत्राप्यवश्यं गुण गणरसिकाः संभविष्यन्ति लोकाः॥१५॥

यच्चोक्तं भवता कियत् शिशुजनाः संपाठिता यत्पुन—
स्तत्रास्ति द्विजमण्डली गुणगणाभ्यासस्य चैतत्फलम्॥
तत्प्रोक्तं सकलं सदेव भवता कुर्मो वयं किं यतो
नास्ति ब्राह्मणमण्डली किमुत हो लोका वनस्था इह॥१६॥

अतश्च कालेन बलेन साध्या अनेकविद्याविविधा बुधाश्च।
भवादृशा यत्र गुणप्रयौजकाः किन्तत्र यत्नेन ममास्त्यसाध्यम् ॥१७॥

अस्माभिस्तु निजं वृत्तं लिखितं निखिलं नृप।
परन्त्वग्रिमपत्रे तु भवद्भिरपि लिख्यताम् ॥१८॥

भवत्पाठशाला अशेषबालाः कियन्तः स्वविद्यालोकसंतोषयन्तः।
कियद्भिः कथं किं पठ्यते सर्वमेतद्भवन्तो लिखन्तु स्वान्तमानन्दयन्तु ॥१९॥

ये ग्रन्थाः शिशुपाठने ऽतिसरलाः स्वल्पास्त्वनल्पार्थका
येषामध्ययने भवन्ति विविधज्ञानानुमानान्विताः॥
स्युश्चेते तव सन्निधौ गुणनिधे संप्रेषणीया यतोऽ-
नल्पस्वान्तकृपाव्ययं प्रणयतः कृत्वैव तोष्या वयम् ॥२०॥

परन्तु राजन् भवदीयचक्षुषोः श्रुतो विकारः श्रमसंभवो मया।
अतश्च मे चित्तमतीव दुःखितं सत्कर्मकर्तुः कथमेवमापदः ॥२१॥

भवतु मे ललितावविताभिता नृपधियेति मयेह न कल्पितम्।
किमपि वृत्तमिदं स्वकपोलतः प्रकृतिसुन्दरमेव हि सुन्दरम् ॥२२॥

एतन्नगरकल्पस्थमित्थं वृत्तं यथामति।
निवेदितं पुरस्तेद्य किं सुज्ञेषु विशेषतः ॥२३॥

चमत्काररसास्वादमोदसंमोदिता बुधाः।
आनन्दं न च विन्दन्ति विना ऽलंकृत सद्वचः ॥२४॥

युक्त एवास्ति मार्गोयं दाक्षिण्यं वर्धते यतः।
अतोऽन्यद्वक्तुमिच्छामि यत्र सन्ततविस्मयः ॥२५॥

विद्वत्स्नेहनिधे गुणोदधिसुधास्वादैकसंमोदित-
स्वान्तानन्तशुभं शुभेशु कलितं वृत्तं मया यत् श्रुतम्।
अत्युक्तौ यदि न प्रकुप्यसि मृषावादं न चेन्मन्यसे
तत्ब्रूमोद्भुतवस्तु वृत्तकथने व्यग्राः कवीनां गिरः ॥२६॥

भ्रान्त्वा भूवलयं गुणीश्वरवर त्वत्कीर्तिहंसी गता
व्योम्नि ब्रह्ममरालसंगमवशात् सा तत्र गुर्विण्यभूत्।
पश्य स्वर्गतरंगिणी परिसरे तद्वर्णसालक्षितं
सात्रासूत नवीनमण्डकमिदं शीतद्युतेर्मण्डलम् ॥२७॥

सदोदितकृपानिधे प्रथितकीर्तिपूर्णाविधे
विवेकवचनोदधे श्रुणु मदीयमेकं वचः।
भवद्गुणगणाश्रियः कणमपि प्रवक्तुं प्रभुः
कृतो न विधिनास्मि तत् प्रणयपुंजतः पूर्यताम्।।२८।।

अलमस्त्वतिविस्तारः सुज्ञेषु वचसां मम।
लाघवेनैव मोदन्ते पंडितास्तर्कमंडिताः।।२९।।

इत्थमेवेह संप्रेक्ष्य पत्रं रत्नसमं भवान्।
संतोषयतु मत्स्वान्तं क्लांतं कांत्या यथा विधुः।।३०।।

आषाढे मलिने मासे कृष्णपक्षे अष्टमी तिथौ।
रामचन्द्रो लिखत्प्राज्ञः श्लोकमौक्तिकमालिकाम्।
इत्याशीराशयः शुभम्।

B

श्रीमद्वेदतदंगतर्ककवितासाहित्यश्रृंगारसन्मीमांसाद्वयनीतिनिर्णयपुराणादिश्रुतैः—विश्रुतैः ।
आचारैरपि मण्डितेषु विमलैः श्रीरामचन्द्राख्ययाख्यातख्यातिषु पंडितेषु परमानन्दानुसंधायिषु।।१।।

लान्सीलट् विल्किन्सन्साहबबहादुरेण संरचिताः।
नतिततयः शतमितयः सततं विलसन्तु सन्तु तत्प्रीत्यै।।२।।

शङ्करनगरे वरे कुशलमत्र तत्रत्यकं सदा भवदनामयं विलिखितव्यमस्मन्मुदे।
भवद्भिरधुनाऽमला विततपत्रिका प्रेषिता तदीक्षणसमक्षणं क्षण इतः सुहृल्लक्षणः।।३।।

आम्रेडितश्लोकनिविष्टदोषसंवारणं साधुकृतं भवद्भिः।
इत्थं भवद्वाग्लहरी विनोदं द्रष्टुं किलास्माभिरधायि दोषः।।४।।

यथा फूत्कृतेनाग्निरुद्दीप्यमानः स्फुरत्येवमाक्षिप्यमाणा महान्तः।
रसावेशतो वीरश्रृंगारपूर्णां चमत्कारयुक्तां गिरन्ते गिरन्ते।।५।।

इति भावनया लिखितं खलु प्रागितरत्सहसा न हि चिन्त्यमहो।
विदितं सकलं यदलेखि भवत्प्रभुणा पठितं कृतकृत्यमपि।।६।।

अत्रत्या पाठशाला सशिशुगुरुयुता यद्भवद्दृष्टपूर्वा
तद्वृत्तं किं विलेख्यं विदितमपि पुनर्लेखने को विशेषः।
अस्मन्नेत्रव्यथा त्वव्यवसितमतिवत् सर्वदानैकरूपा
तस्मान्निश्चेतुमर्हा नहि परमधुना किंचिदारोग्यमस्ति।।७।।

अत्रास्त्यरण्यजनता धनताविहीना तेनाशु किं पठितुमर्हति साधुविद्यां।
इत्यद्भुतं हि विदुषां किमसाध्यमत्र पश्यंतु कूपविनिबद्धदृषत्सुरेखाः'॥८॥

अनल्पकल्पपादपप्रवालकोमलामला सरस्वती विराजते स्म रामचन्द्रशास्त्रिणां।
विलोक्य तामुताकुला भवंति चंडपंडिता आपीतरेऽस्मदादयः प्रबोद्धुमीशते कथं॥९॥

॥ अथ प्रभ्वाश्रितरामचंद्रो वदति ॥

इतिविविधविचित्रवृत्तरत्नैर्नवभिरियं ग्रथिता मयाद्य माला।
प्रभुवरविहिताज्ञया मनोज्ञा विलसतु पंडितरामचंद्रकंठे॥१०॥

वत्सरे नागभूताश्वभूसंमिते शोभनाषाढके कृष्णपक्षे तिथौ।
अर्कनाथे बुधे वासरे पत्रिकां रामचंद्रोऽलिखत् सत्पदामत्रिकां॥११॥

तत्पत्रसमवृत्तं यद्यत्र नास्ति तथाऽपि ते।
लाघवेनैव तुष्यंतु शास्त्रिणः सुवचोस्त्रिणः॥१२॥

इत्यलमतिपल्लवितेनेति नतिः॥

[*Published in Chaṭṭopādhyāya Felicitation Number of the Journal of Ganganath jha Research Institute XXVII*—3-4 (1971) *Pages* 119-128]

38. BHĀVPRAKĀSH BY SHĀRADĀTANAYA

(Published in Gaekwad Oriental Series Baroda)

In the Literary treasury of Sanskrit—the creative and critical both, kinds of works are represented and have been well appreciated. The Bhāvprakāsh of Shāradā Tanaya occupies an important place among the critical works written in the long period from Bharata to Paṇḍitarāja Jagannātha. He belonged to the first half of the twelfth century. His family had Kashyapa as its gotra-purusha and was well known for vedic and Shāstric learning. The birth place of Shāradātanaya, according to his own statement, was situated in the Northern Region of Āryāvarta. Its identification is however not beyond doubt. Some scholars indentify MERUTTAR with Meerut in Uttar Pradesh. One great difficulty in accepting this identification is that so far all the manuscripts of Bhāvprakāsh have been discovered in south only. At the same time we should not forget that he was an admiring follower of pratyabhijñāna philosophy of Kashmir. So it is not improbable that Shradātanaya was born in Meerut of Uttar Pradesh.

As Shārudātanaya himself says he wrote another work, named Śāradīya on Science of Music. But in the flow of eternal time Sāradā Tanaya and his works fell into oblivion and it was only in 1885 that his name came to be known through the Sanskrit commentaries on Kālidās's Vikramorvasheeyam and Rājashekhar's Karpūramañjarī. Soon after a manuscript of Bhāva-prakāsha was received in Government Oriental Manuscripts Library Madras. In 1929 a well edited edition of the work was published in Gaekwad Oriental Series of Baroda.

The Bhāvprakāsh deals with all topics concerning stage. There are 10 parts in the work and they deal with Bhāvas (Emotions), Rasas,

word-meaning, relations, varieties of Dramatic works, Dancing and staging it. The work is written in Epic style. It is not well knit and adorned as a Mahākāvya. Rules of prosody and grammar are not carefully attended to. Similarly repetitions and re-elaborations are also present. Still it cannot be denied that due to the comprehensive treatment and critical presentation the work deserves a conspicuous place among the works on Aesthetics and Dramaturgy.

The principle of Rasa is important and much discussed in literary works. Like Abhinavagupta, Shāradātanaya also regards Rasa as soul of poetry and takes figures of speech and style to be mere adorning instruments. Shāradātanaya prides in his claim to be a follower of Bharata and Abhinavagupta, still he maintains his independence and is not a blind follower. In some matters we see his independent views which differ from those of Abhinavagupta. According to Shāradātanaya, Rasa (Sentiment) in poetry can be both VYAṄGYA (suggested) and Vāchya (expressed); while Abhinavagupta insists on the Rasa being *suggested* only in good poetry. In this respect Shāradātanaya agrees with DHANAÑJAYA, author of *Dasharoopaka*. The other example of his independent approach is to regard VYAÑJANĀ as not different from TĀTPARYA VṚITTI. Thus to Shāradātanaya, DHWANI is implied in Tātparya Vṛitti Similarly in RASĀSWĀDA (enjoyment of Aesthetic Joy) Shāradātanaya does not agree with Abhinavagupta. According to Shāradātanaya the relation between Rasa and poetry is Bhāvya Bhavaka, that is effect and cause. Poetry creates Aesthetic joy and is thus its cause. The Ālambana and Uddeepana (Agent and inciting Vibhāvas), when presented before a reader or spectator through good poetry or Dramatic representation create or give rise to the sentiment of Bliss of extraordinary type. The main propounder of this theory is Bhaṭṭanāyaka and our Shāradātanaya holds the same view. Shāradātanaya is of the opinion that Shānta Rasā (Sentiment of calmness) cannot be staged or exhibited on the stage; but it can certainly be enjoyed through poetry. Thus according to Shāradātanaya Poetry has a wider appeal than Drama.

Another peculiarity of Shāradātanaya is his tendency to refer frequently to earlier critics and their opinions. The important views of earlier

literary critics from Bharata to KṢHEMENDRA have been mentioned in Bhāvaprakāsha. There is a detailed description of the origin and development of Music and Dancing in the Bhāvaprakāsh. The author is particularly interested in referring to and evaluating discriminately the views of his predecessors. As Dramatic representation contributes more distinctly to the enjoyment of Aesthetic joy, our author has dealt with elaborately, in his treatment of Dramaturgy, with uprūpakas of Dramatic works. Consequently he has mentioned by name many Dramatic works which are not available to-day such as INDRALEKHA, SĀGARA, KAUMUDĪ, VAKULA VEETHĪ, KUSUMA SHEKHAR, TĀRAKODDHĀRAṆA, DEVĪ PARIṆAYA, NALAVIKRAMA, PADMĀVATĪ PARIṆAYA, MĀREECHAVAÑCHITA, MENAKĀNAHUṢH, VṚIKODDHĀRA, SUGREEVA KALATRA etc. It is obvious therefore that various works on Dramatic Literature were current and well known at the time of Shāradātanaya. Similarly a close study of Bhāvaprakāsha reveals that its author was well acquainted with numerous works of contemporary literature on Aesthetics, Dance and Music. Therefore it is not a surprize that he unhesitatingly mentions critical works of earlier times, many of which now remain in name only; for example such writers on Dramaturgy as ĀGNEYA, DRAUHIṄI, PADMABHOO, MĀTṚIGUPTA and others.

In the end of his work Shāardātanaya has given a traditional account of Indian Geography. He says that with the passage of each age, people migrate to south from north because of progressing advance of snowfall. He enumerates 64 Regions of India including Kashmir, MERU KOṄKAṆA, GAUḌA, LĀṬA, VIDARBHA, KĀSHĪ, KOSHALA, MITHILĀ, AṄGA, VAṄGA, KALIṄGA, PĀNḌYA, KERALA, CHOLA etc. The eighteen Regional Languages of India and literary prākrits of Dramas (SHAURASENĪ MAHĀRĀSHṬRĪ) etc. are mentioned in the work. Of particular interest is his reference to the speech, Dress etc. of wild tribes as SHAKĀRA ĀBHĪR, CHĀṆḌĀLA PULINDA, SHABARA, HALIKA etc. as special actors, introduced on the stage in between different Dramatic scenes.

Shāradātanaya ends with these verses.

He says that he has composed this work by the grace of Shāradā (Goddess of learning) following the footsteps of Bhaṭṭanāyaka and Abhinava gupta. Whoever grasps the import of this work in its essential features, will be certainly honoured by the kings adept in the science of Aesthetics. Seeing that the work has been named as Bhāva-prakāsha, the use of the word Bhāva in the sense of Aesthetics is significant. The author has also very admiringly hinted at the close relation between Royal patronage and development of Art and letters. No surprize therefore that Bhāvaprakāsha of Shāradātanaya is assigned a distinguished place among the works of Indian Aesthetics.

[*A review sent to the Publisher in* 1932]

39. SHAT-KHANDĀGAMA-A GREAT JAIN WORK

The Ṣhaṭ-Khaṇḍāgama of Puṣhpadanta and Bhūtabali—with the commentary. Dhavalā by Vīrasena, Vol. 1 Part I Edited by Prof. H. L. Jain, M. A. King Edward College, Amraoti, assisted by Pandit Phoolchandra Shāstri and Pandit Hiralal Shāstri.

Published by Jain Sāhītya Uddhāraka Fund Office, Amraoti Pp. 8 (Preface)+4 (Preface in English+96) (introduction)+410 Text+28 (Appendices), 1939.—Price Rs. 10.

In the early days of the 19th Century when the Orientalists (foreign and Indian both) helped by the Government were bringing to light the available manuscript material of the Brāhmaṇical literature, the opposition of the orthodox Brahmins to the publication of their scriptures and the consequent pollution (according to their view-point) of their religious texts in the hands of non-votaries was not quite unexpected. But even then, the obstacles in those days, were not insurmountable and all the Brāhmaṇical religious scriptures saw soon the light of the day; many of them were published for the first time in foreign countries. The Pālī scriptures (Tripitakes) available in various recensions—Ceylonese, Burmese, Chinese etc.—were still more easily acquired and published in Roman script long ago. It is only in recent times that their publication in Bengali and Devanagari script has been undertaken. But the state of affairs is rather different about the Jain scriptures. The publication of the book (under review) has brought to our notice some startling facts about the preservation and recovery of Jain manuscripts and their publication.

Original Manuscript

The only available original Ms. of the work, of which the present published book is only a half of the first of its six sub-divisions, is written in

Canarese script and is preserved in the Jain temple, named Guruvasadi, at Mudbidri in South Canara. Wrapped in costly silk-coverings and kept in the inner sanctum of the temple, the Ms. is now rather an object of worship than of study. The Jain pilgrims hailing from all parts of India go there to have a glimpse of the silk-covering and only the rich ones are allowed to touch and worship it. The early forms of the Canarese scripts show clearly that the Ms. must have been written 5 or 6 centuries before. By the passage of time the palm leaves of the Ms. were tottering and there was an imminent danger of its being lost to the Jain world. Some generous minded and far-sighted Jain devotees persuaded therefore with great difficulty the trustees of the temple to allow the preparation of its fresh copies in Canarese and Devanagari scripts.

This permission was given on the express understanding that the copies freshly prepared would be retained in the Mudbidri temple and would not be taken away, to other places. For in that case the custodians of the Ms. feared the loss of revenue received from the Jain pilgrims of all parts of India. The work of copying however started in 1896 and was completed in 1922. It cost about Rs. 20,000 generously contributed by the rich members of the community. The interesting part of our narrating the history of copying in detail is that in the course of copying the Ms. one Jain Pandit Gajapati Upādhyāya helped by his learned wife Mrs. Laxmībāī prepared secretly a second copy also and managed to smuggle it from the Mudbidri temple.

He approached some Jain business men responsible for raising the fund necessary for copying the original Ms. with a request to keep the second copy (prepared secretly) with them, but no orthodox Jain devotee could venture to, accept the offer on account of the superstitious belief in the expected curse of the custodians of the original Ms. Nor was their fear without foundation for we are told that the first copyist Pandit Brahmasuri Shāstri died after comparing it with the original copy kept in Saharanpur. The editors could not, to the great regret of the scholarly world, get access to the oldest original Ms. of Mudbidri. But this fact should not detract from the great value of the present publication. They have made the best possible use of the material accessible

to them in constituting the present text according to the sound principles of textual criticism. The utilised Mss being very recent copies of a stolen (?) transcript of the original, belong to the same family and, being written with not due care and rather in haste, are at places corrupt and full of lacunae.

But as the gaps occurred fortunately in different Mss in different places, they could be easily filled in. The punctuation marks are not only not absent in these Mss but in one (belonging to the Karanja temple-library) they have been arbitrarily added afterwards only to show that the Ms contained the full-stop marks and was not less valuable on that account. But thanks to the scholarship of the erudite editors and their acquaintance with the subject matter, we have got from them a fairly satisfactory text.

Dvādasāṅga Jain Canon

The teachings of Lord Mahāvīra, are arranged into 12 angas (divisions) termed as Dvādasāṅga Jain canon. Handed down orally from preceptor to pupil it was on the point of being entirely forgotten, when Dharasena (of about 2nd century B. C.) got some of its parts reduced to writing through his students, Pushpadanta and Bhūtabali. These portions saved from oblivion are named Ṣhaṭ-khandā-gama and contain 60,000 sūtras in all. The three grand commentaries, Dhavalā, Jayadhavalā and Mahādhavalā, are according to the Digambar Jain tradition, the standard expository explanations of the Ṣhaṭ-Khandā-gama. As said above the Mss of these works are preserved in Mudbidri only and while the copies of the first two are now available, the third remains still uncopied and therefore inaccessible to the scholars. The portion now published contains only the first 177 sūtras (out of 60,000 sūtras) with the commentary Dhavalā by Vīrasena of about 800 A.D. Thus the published portion is only a fraction of the monumental work, the Ṣhaṭ-khandā-gama and its explanations. The main theme of this work is the exposition of the Karma Philosophy. The first three divisions of the great work deal with the Doctrine of Action from the point of view of soul and the last three from that of the objective Karmas.

The published portion deals with the first part of Jīvasthāna and treats the quest of the soul and the stages of the spiritual advancement. The sūtras are in Prākrit language and so are the Gāthās (verses) quoted in the commentary. But the commentary Dhavalā is more in Sanskrit than in Prākrit. In fact in the published portion of the commentary about one-fourth only is in Prākrit. This preponderance of Sanskrit in the commentary clearly shows that in the pre-Gupta period of the Jain literature Prākrit reigned supreme but with the rise of Brāhmaṇism in the Gupta age, Sanskrit reasserted itself and became the language of the learned expression with the result that even the non-Brāhmaṇical writers were not immune from its influence.

The present book (under review) in its nice get-up and good printing is a welcome addition to the published Jain literature. There is visible on every page the touch of a scholarly hand in editing it. The Gāthās quoted in the commentary from earlier Jain literature are printed in different types to distinguish them from the commentary as such. The sūtras and commentaries are at first translated literally into Hindi and are then at places explained in detail with much clarity of expression. These elaborate explanations bring all the allied matter together in one place and are bound to prove of much help to a beginner.

The copious foot-notes on every page quote passages on allied subjects from the Brāhmaṇical and Jain literature with full references. The appendices include lists of historical and geographical names, of the works quoted in the text, and a few samples of the Variant readings found in the utilized Mss. But the most important portion for a general reader is the comprehensive introduction in which Prof. Jain has given a detailed survey of the works of Jain teachers and writers. The critical discussion of the date of Dharasena and Vīrasena (authors of the sūtras and the commentary) and of the important problem of the beginning of the Vīra-Nirvāṇa Samvat (Jain era) bring to light a mass of scholarly information and bears testimony to the critical insight and judicious care with which they have accomplished the arduous task.

The whole Digamber Jain literature has been concisely summarised and its relation with the Śvetāmbara Jain literature is clearly indicated.

A short note on the forms of the Prākrit used in the work and the principles of textual reconstruction would be of great interest to the specialists. On the whole, the introduction has greatly enhanced the value of the present work and its close study will acquaint one with many necessary items of information about the Jain literature.

Those interested in the study of ancient Indian literature owe a debt to the editors of an important Jain work not available before. In fact, the commentary published is an encyclopaedic work and is bound to arouse general interest among non-Jain scholars also, for it does not confine itself to mere interpretation of the sūtras or propounding the Jain doctrines. Many other cognate matters are brought forth in the course of its discussions and we come across occasionally interesting treatment of such topics as grammatical, logical and philosophical etc.

In a lucid and elaborate style the author, Vīrasena, handles the language with ease and confidence. The vigorous and expressive Sanskrit prose of the commentary reminds one of the Standard Sanskrit prose of such great writers as Ānanda Vardhana and Jayanta Bhaṭṭa. We look forward with eagerness to the second volume of the work, wherein, Prof. Jain has promised to give us an exposition of the Jain Philosophy based on the monumental work, Ṣhaṭ-khandāgama, which, we are sure, will be a valuable contribution to the interpretation and proper understanding of the Indian Philosophy as a whole.

[*Published in Nagpur Times* (*Nagpur*) *on* 23-12-1939]

40. THE STRUCTURE OF THE AṢṬĀDHYĀYĪ

[*By Mr. I. S. Pawate, M.A., LLB., Pleader, Hubli, Published by the author. PP, Xiv*+136, *Price Rs.* 2.]

Unlike other branches of Indology, the Indian grammatical system has yet got many aspects of its study untouched by the hands of the modern researchers. The Pāṇinian system of grammar, the most important of all, has attracted no doubt the attention of the foreigners, and much solid work has been done by Goldstücker, Whitney, Kielhorn, Wackernagel, Leibich, Thieme, Faddegon and Buiskool etc. who have tried to examine the subtle details of the 'Internal' study of Pāṇini's Aṣṭādhyāyī and its grand comentary. But among the Indian scholars, the subject still remians 'untouchable.' Except the chronological and historical study of the Sanskrit grammatical systems by Belvalkar and H. P. Shāstri and a readable presentation of the Philosophy of the Sanskrit Grammar by P. C. Chakravarti, very little has been attempted to touch other aspects of the subject. In fact, the intensive textual study of the Pāṇinian system has been regarded as a close preserve of Vaiyākaraṇa-pandits only, and the modern Indian scholarship has concerned itself, if at all, only with the external aspect of its study. The result is that on account of the absence of training in and appreciation for the modern methods of research, our Vaiyākaraṇas continue to remain engrossed with scholāstic disquisition and hair-splitting argumentation; and the modern scholars, on the other hand, have no 'liking' for this branch of Pāṇinian research. Mr. Pawate, therefore, deserves to be congratulated on breaking the ice and publishing the present work containing the results of his laborious researches in Pāṇini

Mr. Pawate has dived deep into the textual study of the Aṣṭādhyāyī and has arrived at conclusions which will appear, not without justification, startling and unpalatable to orthodox grammarians. His main thesis is that Pāṇini got handed down to him a book of sūtras with the *Dhātupāṭha*

and the *Gaṇapāṭha* as companion volumes to it. This book of sūtras, Pāṇini found incomplete and inadequate as a manual of Sanskrit grammar So he enlarged by incorporating into it sūtras borrowed from grammatical works belonging to other schools of grammar and by framing, where necessary, fresh sūtras of his own. The incorporated sūtras can be, according to Mr. Pawate, detected by the fact that they generally contravene the *Paribhāṣās* found in the Aṣṭādhyāyī. The added ones can be detected by the three tests of the *maṇḍūkapluti*, the चानुकृष्टस्योत्तरत्रानुवृत्ति and the purposeless yogavibhāga. Applying these "tests" Mr. Pawate has given in the end of the book his own idea of what should have been the Basic (original) Book of Sūtras of the first quarter of the third chapter of the present Aṣṭādhyāyī.

The subject of grammar has always been, in the history of Indian scholarship, full of controversial problems. A perusal of the grammatical texts will not fail to convince one that a suceeding generation of grammarians was always critical of the preceding generation. The *Munitrayī Jayāditya* and *Kaiyaṭa*, *Haradaṭṭa* and *Rāmacandra*, *Bhaṭṭoji Dīkṣita* and *Nāgeśa Bhaṭṭa*—not mentioning the still 'newer' (Navyatara) grammarians—all these have been true to the above tradition. Even in modern times, the long-drawn controversies between Böhtlingk and Goldstücker, Weber and Kielhorn, though of a different nature, yet pertaining to Pāṇini—are still fresh to scholar's mind. How truly has Faddegon said

> Goldstücker has admirably attacked Böht—
> lingk, but for Böhtlingk we forget Goldstücker;
> And Whiteny has admirably attacked
> Pāṇini, but for Pāṇini we forget Whitney
> I adore Böhtlingk because he reveals
> to us the spirit of Pāṇini
> I adore Pāṇini because he reveals
> to us the spirit of India,
> I adore India because it reveals
> to us the spirit, the spirit,

The conclusions arrived at by Mr. Pawate after a searching examination of the Aṣṭādhyāyī and its commentaries, may not be acceptable

in all details, but his main thesis is entitled, by virtue of its strictly logical treatment and direct textual evidence adduced, to the most serious consideration of the modern Pāṇiniyas. Many other allied evidences have to be considered before his conclusions can claim finality.

Mr. Pawate has rather unwarrantedly given more than due imporrance to the soundness of the principle that Pāṇini's text should be judged from the standards evolved and accepted by grammarians *later* than him. When in the course of reconstructing the text, he rejects certain sūtras because they do not conform to certain 't sts', he forgets that Pāṇini might not have been bound by these tests. We should judge Pāṇini from his standpoint He must have had his own method and procedure in writing the Aṣṭādhyāyī—the plan and brevity of which are still recognised as a great achievement. In a book claining with justification to cover the whole range of the contemporary Sanskrit language with the utmost economy from his point of view, the so-called digressions can be well explained. These digressions are not isolated interpolations. They are occasioned sometimes by what precedes or follows. Sometimes they arise from a desire to link together two logically divided subjects. The sections in the Aṣṭādhāyī are not confined to the subject expected by us according to the context; they deal also with the subjects coherent in it. It is therefore necessary to understand *Pāṇini* and to appreciate his position by entering into his spirit before passing any judgment on him. As an illustration, we may point out that the seemingly indiscriminate use of the words, वा, विभाषा, उभयथा and अन्यतरस्याम् as words denoting option may not be due, as Patañjali (on 2-2-57) says and with which Mr. Pawate readily agrees, to the fact that Pāṇini incorporated the sūtras with these words indicating option from different schools of grammar. According to Mr Pawate, a particular school of grammar used invariably only *one* of the above words in the sense of option should we not try to see if any rationale could be seen in the use of the different words for denoting option. *Vā* may mean option, but in the order of preference, *Ubhayathā* may show equal option, while *Anyatarasyām* may mean that the form in one of the Bhāṣās and *Vibhāṣā* (as opposed to *Bhāṣā*) shows the prevalence of the form in a dialectical use only. In the absence of any definite

knowledge of the contemporary language from which Pāṇini prepared his grammar, it is at present difficult to prove conclusively the above suggestion. But it is worth while to explore such possibilities before committing to a particular conclusion. The suggestion made by Mr Pawate (p. 117) that वृ (?) in 1.3.1 is *Maṅgalārtha* and that the sūtra stood at the beginning of that portion of the Basic Book of Sūtras which treated of the Dhātus or roots, is to say the least, ludicrous. There may be justification in regarding the first syllable 'भू' as *Maṅgalārtha*, but not the second syllable 'वा'. A more convincing explanation appears to be that in 1-3-1 the syllables 'भू' and 'वा' refer to the first and typical roots of the 1st and the 2nd conjugations.

Another दोष in the गुणसन्निपात of the book is a very cursory treatment (in the Introduction) of the thesis that the *Kāśikā* was written not later than the 2nd century of the Cristian era. Besides containing a very sketchy attempt to revive a rejected doubt about the authenticity of Itsing's account and a laboured but irrelevant effort (x-xi) to show that the *Kāśikā* and *Jainendra Vyākaraṇa* have drawn upon the Cāndra Vyākaraṇa, the Introduction tries to establish that the commentary *Nyāsa* was written in pre-Bāṇa period. It is now generally accepted that the so-called references to the *Nyāsa* in Māgha (II-112) and Bāṇa (quoted on p. xiii by Mr. Pawate) need not necessarily refer to Jinendrabuddhi's work for, grammatical works called Nyāsa existed even before Jinendrabuddhi The word *Nyāsa* has got a technical meaning in the traditional study of the Pāṇinian grammar (suggesting a shorter sūtra in place of a longer one) and it may show that the word has been used by Bāṇa in its conventional sense. Mr. Pawate's reference (p. xvii) to the views of M. M. R. Narasimhācārya (rather frequently changing on the subject, Vide p. xiii) is unfortunately given in a Dravidian script and loses its usefulness for one not conversant with it. In fact, Mr. Pawate has not shown his usual care in writing this part of the book. An allusion to Dr. Belvalkar's opinion on the date of the *Kāśikā* (p.x) is not given with full references and one is left in doubt whether the allusion is to a footnote in Dr. Belvalkar's "Systems of Sanskrit Grammar" or to some other work unknown to the present writer.

These few remarks should not, however, detract in the least from the excellently written and thought-provoking book of Mr. Pawate. To him should go the credit for opening in India a new sphere of controversy. We gladly bring the book to the notice of the Pāṇinīyas as a pioneer book on the subject by an Indian researcher. The book will have served its purpose well, if by attacking the deep-laid pre-notions it helps us in forming a correct perspective of Pāṇini's genius.

वादे वादे जायते तत्त्वबोधः।

[*Published in Oriental Literary digest*, (*Poona*) 1940 *No* 9. *PP*. 150-154]

41. AKBARṢĀHI - ṢṚṄGĀRADARPAṆA OF PADMASUNDARA (with ṢṚNGĀRASAÑJĪVINĪ of HARIDEVA MIṢRA)

Edited with an Introduction and Indices etc. by K. Mādhava Krishna Sharma, M. O. L., Curator, Anūp Sanskrit Library, Bikaner. Pp. I-XXXvii+1-46+i-lviii. (1943).

This work forms the first number of the Ganga Oriental Series, published under the authority of the Govt. of Bikaner. The importance of this work lies in the fact that it was written under the patronage of the great Moghul Emperor, Akbar—whose interest in promoting the cause of Sanskrit Literature by getting important Sanskrit works translated into Persian is well known. Even his Revenue Minister, Todarmal wrote a comprehensive treatise on Dharmashāstra. He patronised many renowned scholars of Sanskrit. The AINE – AKBARI records the names of as many as 32 Hindu scholars of outstanding fame, who adorned his court. The stanza 8 of the present work says that Akbar got this work written with a view to perpetuate his fame and name in this mortal world. Another important feature of the work is that here we find in a contemporary Sanskrit text valuable information of historical importance. In the first eight introductory verses, we are informed (1) that Akbar's grandfather, Baber Pādashāhi, born in the well known royal family of (jātis-cagattābhidhā), conquered Delhi region and exacted obedience from neighbouring kings; (2) that Akbar's father, Humayun conquered Gujerat and Bengal and extended his kingdom to the oceans in West and East; (3) that Akbar was able to defeat his enemies on account of his personal valour and attained by good fortune the foremost position among the kings in India; (4) that Akbar learnt Fine Arts, patronised scholars, poets, singers and warriors and ruled as an ideal ruler. The stanza 9

describes in an exquisite manner, Akbar as constituted by all the nine sentiments, that is he was an embodiment of different Rasas as suiting different occasions, *e. g.*, Erotic with ladies and brave with warriors and so on. The stanza 1 seeks benediction for Akbar from the Great Light (called Rahman—Brahman), which as eternal truth illumines the whole universe and in which is woven this vast universe like gems in a necklace. The stanzas in the end of the chapters describe Akbar as RASIKĀLAÑKĀRACHŪDĀMAṆI and adept in amorous sports with beautiful damsels of the harem.

The author, PADMASUNDARA, was a Jain poet. His success in a literary contest brought him to prominence and he was greatly honoured by Akbar. Akbar's association with leaders of various sects, Brāhmaṇas, Jains, and Christians etc. is well known. A great Jain preacher, HIRAVIJAYA SŪRI, is said to have visited his court in 1582. But Padmasundara enjoyed Emperor's patronage long before that date. His name appears as PARAMINDARA in the list of Hindu scholars given in the AINEAKABARI. Padmasundara was a versatile scholar and wrote a good number of works, RAYAMALLĀBHYUDAYA, PĀRSVAnāthacharitra, Jambūswamikathānaka (in Prakrit), ḤAYANASUNDARA (on Astronomy), SYĀDVĀDASUNDARAPRAKĀŚIKĀ (on Jain tenets), PRAMĀṆASUNDARA (on Logic), SUNDARAPRAKĀŚASABDĀRṆAVA (a Lexicon) and some STOTRA-granthas. Thus he was not only a poet, literary critic, but also a philosopher and lexicographer. The present publication, therefore brings to light a great literary scholar of AKBAR'S time.

The work by itself, is not of much importance, for it is merely a very close imitation of an earlier and well known work on the subject, viz. SṚNGĀRATILAKA of RUDRA or RUDRABHAṬṬA. He is identified with the well known literary critic, RUDRATA in the prefatory notes by Dr. Kunhan Raja in the present publication. Consequently he refers only to Pischel's edition of SṚNGĀRATILAKA and not to the Kāvyamālā edition, published from Bombay. In the latter edition the SṚNGĀRATILAKA is ascribed to Rudrabhaṭṭa as distinguished from Rudrata. There is a difference of opinion among modern scholars about the identity

of the two names. But the fact that Rudrata recognises TEN sentiments in his Kāvyālaṅkāra goes against the identity, for the SṚNGĀRA TILAKA of Rudrabhaṭṭa recognises NINE sentiments only.

The intimate relation of the two works is brought out clearly by Dr. K. Raja in his Notes on the present work. There was not much justification for indicating the references to the corresponding verses in the two works, for the imitation is so close and faithfully carried that if the two works are put side by side, their resemblance will be seen at each and every step (PADE PADE), in subject matter, arrangement of topics, definitions and illustrative verses. There is no originality either in the plan or in the contents. Substantial variations, if at all, are found in some illustrative verses only. And even there, the attempted variations are not always happy. Rudrabhaṭṭa's beautiful diction and lucid style remain unreached by Padmasundara, whose charecteristic features are long compounds and deliberate attempts in sound-effects. But his command over language and sweet phraseology not infrequently exhibited—will be much liked by RASIKAS of medieval Sanskrit poetry. The budding poets of Sanskrit will derive much benefit by studying this work along with that of Rudrabhaṭṭa and thus learning the art of emulating good poetry.

SṚNGĀRADARPAṆA'S I ch. (pariccheda) is split into 2 chapters (ullāsas) of the work under review. Thus the three chapters of Rudrabhaṭṭa correspond to the four chapters of the present work. Roughly speaking, the first two chapters of the SṚNGĀRADARPAṆA deal wth SAMBHOGA-SṚNGĀRA, the third chapter with VIPRALAMBHA-SṚNGĀRA (describing in both the cases various types of heroes and heroines) and the fourth chapter with RASAS other than SṚNGĀRA, RĪTIS (styles of poetry) and KĀVYADOSHAS (defects of poetry). Like Bhavabhūti for KARUṆA (sentiment of pathos), Padmasundara has fancy for SṚNGĀRA (sentiment of love) and regards it as an essence of poetry. The book has therefore been named, like its prototype, as SṚNGĀRADARPAṆA, though other RASA's are also described however cursorily. It is rather indeed strange that the author nowhere mentions, or even hints at his indebtedness to Rudrabhaṭṭa and boldly records that

he wrote this charming (suramya) work for satisfying the taste of Sanskrit versifiers.

The work has been edited with the help of a single Ms. (dated Vikrama Saṃvat 1626=1569 A.D.) written about the same time or not much after the date of its composition. Another incomplete Ms. of a later date came to Editor's hand too late for being utilized in editing the text. Its variants are therefore given in Ms. variants No. 2. At the end, there are critical notes in 16 pages by Dr. Kunhan Raja, wherein he has given comparisons with corresponding portions of the SṚNGĀRATILAKA of Rudrata (? Rudrabhaṭṭa) and suggested many amendmends of the text. The task of editing a text from a single Ms. is very difficult and the Editor, Mr. K. Mādhava Krishna Sharma, has done his best in presenting a much improved text by making changes here and there (all recorded in Ms. Variants No. 1) in the Ms. readings. It is unfortunate that there was no co-ordination between him and Dr. Raja in editing the text and writing the Notes, as the latter appears to have written Notes after the text-portion has already been printed. If the Notes had been written before printing the Text, many of the amendations suggested in the Notes could have been incorporated in the pried Text (e. g. I-43; II-7; 46; 55; IV-78; 94 and many others). The Text would then have been more correct and readable. In the present form of the printed Text, there are places which are not easy to construe.

Another work, the SṚNGĀRASANJĪVINĪ by HARIDEVA MISHRA alias SHRILAL MISHRA of Muttra, is published as an appendix to the SṚNGĀRADARPAṆA. The date of HARIDEVA MISHRA is not certain, but it can not be later than the 17th. Century, as the single available Ms. belonged to DĪKṢHITA MANIRĀMA of the 17th. C. —a great scholar in the court of Mahārāja Anūp Singhji of Bikaner. The SṚNGĀRASANJĪVINĪ is a collection of 104 miscellaneous verses on various topics of SṚNGĀRA RASA. The last three verses contain biographical information about the author. The poetic merit of the work is of high order and will commend itself to the students of classical Sanskrit poetry. It is an entirely independent work and by a different author. One fails therefore to see the reason for *not only* relegating this interesting

work to an appendix, but also *not mentioning* its name on the outer as well as the inner cover of the volume. Not only that. Even in the appendix No. 3 on p. 26, where Ms. readings are given, the name of this work is not mentioned and the reader is for a while put to bewilderment.

It is hoped that in the later editions of the main work, the definition-verses and illustrative verses would be printed in different types (as in the Kāvyamālā edition of the SṚNGĀRATILAKA) and intelligent notes explaining difficult and obscure words and phrases would be given in the footnotes of the two texts. This will ensure greater appreciation of the two works. The patronage extended to the Oriental studies by the Bikaner state deserves commendation. It is hoped that like other Oriental series started earlier by the states of Baroda, Gwalior, Kashmir, Mysore and Travancore, this new series also will enrich Sanskrit Literature by bringing to light unpublished works. The Editor, Mr. Sharma, deserves thanks of the Sanskritists for unearthing the two interesting poetic works in Sanskrit.

[*Published in Nagpur University Journal, XI,* 1945]

42. HISTORICAL LINGUISTICS IN INDO-ARYAN

The book under review contains the Wilson Philological Lectures for the year 1940-41 delivered on six days in February and March, 1941. The credit for inaugurating this famous Lectureship on Philology goes to that doyen of Sanskritists, Dr. R.G. Bhandarker, who in 1877 delivered the first series of lectures and heralded the beginning of a scientific attempt at a comparative study of the Indo-Aryan (=IA) family of languages in India by Indian scholars. It was therefore in fitness of things that Dr. Katre, a fine product of the scientific training in the Western methods of Linguistics, should have been selected to deliver the present Lectures. Dr. Katre has devoted his time and talent for a number of years to the study of IA Philology and has therefore done full justice to the undertaken task of presenting a comprehensive account of the progress made in the study of Indian Linguistics. Abstruseness and tempting tendency to go into intricate details are inevitable in such studies. But it is refreshing to see that the author has succeeded to a great extent in avoiding them in the first and the last two lectures. In the middle three lectures, he had to go deep into the intricacies of the subject and these lectures are therefore meant for specialists only.

In the first lecture, the author has given a rapid survey of the work done so far in Indian Linguistics by Indian and European scholars and has drawn attention to the shortcomings inherent in the old methods of Linguistics. He then proceeds (II & III lectures) to discuss in detail the verbal bases in the IA languages. A comparative study of the verbal bases in the Old, Middle and New IA languages is an interesting topic. A good deal of work for the earlier phase of IA was done by Whitney and since then it has been continued for later phases of IA by Pischel and Grierson. It is now for Indians to undertake a

comprehensive study of the verbal bases in all the phases of IA and to demonstrate that each new Dhātupāṭha has not only repeated what was genuine in the earlier systems, but has also materially added to our knowledge of IA verbal bases. It is only then that we will be able to show that old grammarians did not weave out of their imagination "phantastic forms of inorganic rubbish" in their lists of roots (*cf.* Edgeru in his thesis on the verbal roots of the Sanskrit Language). In the fourth lecture, we have a discussion of the formation of the Nominal Stems in the IA languages. Here also, an earnest effort is necessary. The number of Stem-forms from a given base is much less in the Middle than Old IA. The variety of suffixes is therefore becoming less and less. A comparative study of these stem-forms, if properly made with a view to separate the inherited from the borrowed ones, will throw interesting light on the history of IA in its three phases. The fifth lecture brings forth some important problems of Historical Linguistics, which have been left untouched so far by the new researches. It has been propounded with much force by the author that in any discussion of a linguistic problem concerning IA, it is of great importance that we know the exact nature of a Sanskrit vocable. Is it derived from the Ancient period ? Is it a loan from an II or IE dialect ? Is it a novel incorporation from a Non-Aryan language. It is only on settling this question that its geographical location can be determined within narrow limits. Considerations of Morphology and Etymology may then be called upon to fix the exact region wherein such changes may have taken place. In short, Time and Space factors should not be overlooked in the study of Indian Linguistics.

In the sixth lecture, the lecturer has further explained and discussed the burning problems of Indian Linguistics and its desiderata. The consideration of historical and geographical perspectives is a new branch of Linguistics in India, to which a new name, *Synonymics*, is usually given. It determines within narrower limits the extent of interborrowing and allows us to separate the borrowed element from the true inherited ones in Time and Space context. It should be noted in this connection that in Europe, this branch of Linguistics engaged attention of Philologists (called Junggrammatiker) like Brugmann, Delbruck, Osthoff etc.,

as early as 1870. We should be thankful to Dr. Katre for drawing attention to this new unexplored branch of Indian Linguistics and thus trying to bring it to the level of the comparative and Historical Linguistics attained in Europe. Really it is a matter of shame that India which gave birth to Yāska, Pāṇini and Patañjali should now look to West for inspiration in Philological studies. Speaking about the desiderata, Dr. Katre refers to the need for (1) compiling Indices Verborum and Lexicons for individual authors like Bāṇa, Kālidāsa, Śhabara, Śhaṅkarāchārya, etc., (2) making intensive linguistic studies of definite periods and definite regions, (3) compiling a Dictionary of all Proper Names by arranging the citations on chronological basis, giving exact references to the entire body of Indian Literature, and (4) preparing a Dictionary of Technical Terms of Medicine, Astrology, Architecture, Mathematics, etc., in their Historical evolution. In addition to the above we badly need also an up-to-date Encyclopaedia of Sanskrit, which is Historical as well as Scientific and which takes into account all the stages of Sanskrit from the most Ancient to the Modern and the vast amount of the material published since the publication of the famous St. Petersburg Dictionary in 1855-75.

As the lectures were printed some years after their delivering, it was quite inevitable in a growing subject like Linguistics that certain statements made in the original should need modification or some additional information should be given. These have been incorporated in the foot-notes, which are printed in the end instead of on the relevant pages within the body of the text. This departure from the normal procedure has however resulted in some misleading references (*e.g.*, the references numbered 20 and onwards on P. 177 do not occur at all in the foot-notes). Another thing, the absence of which is very much felt, is a detailed outline of contents. The reader has to go through a whole lecture before he knows where a particular topic has been dealt with. A detailed outline of contents would have also spared the author many a repetition, which are unfortunately not few in the book. The book in that case would have been a well-knit composite whole. There is no denying the fact that in the present form we get in some places an impres-

sion of reading a collection of stray notes. We wish the author should have revised the typescript of the delivered lectures before sending for printing. We hope that in the next edition of the book, which we are sure will soon be called for, the above suggestions will be given due consideration.

Among Indian Linguisticians Dr. Katre easily occupies a front-rank-position in the new generation. The old generation consisted of such stalwarts as Bhandarkar, Grierson, etc. It is a matter of satisfaction that the scholars of the new generation, S. K. Chatterji, I. J. S. Tara-porewala, Sukumar Sen, Siddheshwar Verma, B. R. Saxena, etc., are making valuable contributions to the development of Indo-Aryan Philology. Dr. Katre is entitled to our gratitude for drawing attention to the problems, which need investigation and without attempting which the Indian scholarship would remain much behind in its contribution to the progress of Indo-Aryan Linguistics. The get-up and printing of the book leave nothing to be desired.

[*Published in Nagpur University journal, No., XII-XIII.* 1946-7.—(*Pages* 156-157.)]

43. DAŚARĀJÑA - YUDDHA

The Daśarājña-yuddha (Battle with 10 kings), the subject of the present book under review, is the first recorded war waged by an Indian prince against foreign invaders. Like many other battles of later times, it was fought on the soil of Punjab and may be called "Paniapat" of Vedic times. The name of the war "Daśarājña" is given in the Ṛgveda itself (VII.33.3). The battle is described in the seventh maṇḍala, 18, 19, 33 hymns. A number of personal and place names are given in the Ṛg. description. On account of obscurity of these names and difference of opinion in the interpretation of these hymns, it is not easy to exactly know the details of the battle as regards its cause, course and consequence, etc.

In the present book, an attempt has been made to give a historical account of the battle in the background of the geography of Central and Western Asia. About 2500 B.C. an Irānian king Cāyamāna, after establishing a vast empire between Babylonia and India, moved with the help of non-Indian tribes towards India. He was opposed by Sudās, king of Pāñcāla, and was completely routed by him on the bank of Paruṣṇī (Rāvī). From this time begins the long-drawn feud between the Kurus and the Pāñcālas in Indian history which ended by the complete destruction of the Kurus in the great Mahābhārata war. Cāyamāna was a follower of Zoroaster (=Zarathustra in Avesta) and Jarūtha (in Ṛgveda). If he had succeeded in his attack over India, then this country would have succumbed to Zoroastrianism. Being deprived of virile spirit of Vedic religion, the history of India would have then followed more or less the same course as that of Iran. Herein lies the importance of the heroic achievement of the Indian king Sudās and the significance of the Daśarājña battle.

The book contains seven chapters in all. The first chapter gives

an account of the events preceding the famous battle. The name of the chief enemy of Sudās is shown to be Cāyamāna. His capital was Abīvarda (Sk. Abhīvarta) in Khorasan. Babri or Babra (Babylon) was burnt by the Atris, who along with Siñjāras (Sumerians) were helped by Vedic twin-gods, Aswins. The second chapter deals with Vaśiṣṭha's daring act of killing the founder of Zoroastrianism (Sk. Jarūtha) by throwing him into fire and with his help to Sudās against the invader Cāyamāna by invoking the help of Aryan God, Indra. Chapters III–VI deal with the identification of the allies of Cāyamāna and Sudās in the battle—the former included many Aryan tribes also. This is followed by the description of the battle on the bank of Rāvī (Sk. Puruṣṇī) and the complete discomfiture of the enemy. Among the details of the battle is the interesting account how the enemy was carried away by the strong current of the river, which he himself caused by following Iranian tactics in war of diverting the channel of the river, by digging it. In the last chapter, the author has tried to show the identity of the Indo-Aryan and Sumerian cultures and has discussed the influence of Īrān on the Mahābhārata story.

As said before, there is no unanimity of opinion on the interpretation of the Ṛg. hymns in the question. The Ṛg. being essentially a book of hymns in praise of gods, contains historical matter accidentally only. Whether Sudās was son or grandson of Divodāsa; whether the cause of the battle was the enmity between the priestly families of (Bharadvāja and Vaśiṣṭha or of Vaśiṭha and Viśvāmitra) or between Kurus & Pāñchālas; whether the attacking army consisted of non-Aryan tribes or some Aryan tribes also made common cause with the non-Aryan tribes; whether the various references refer to one and the same battle or to different battles in different periods of Vedic Age; whether only historical events are indicated or some of the references are only poetic decriptions of the natural phenomenon; these and other allied questions are yet to be finally answered by the Indologists. The present book accepts a particular point of view and explains the hymns in the setting of the history of the contemporary period of Central and Western Asia. But the author follows the Hit-and-run-method in the presentation of the

subject-matter. His allusions to the historical events of C. and W. Asia are very sketchy and incomplete. He has not referred, in many cases, to the sources. There is no critical evaluation of the evidences put forth in the book. He takes many things as granted and then proceeds to weave his story on their basis. It cannot be denied that the book in the present form aims at a popular presentation and does not give proof of being an academic treatment of a serious subject. There is no critical examination of the current views on the topics and whenever such current views are indicated, there are sarcastic remarks made against them (*vide* PP. 2, 12, 15, 55, 56, 60, 76, 82, 83, etc. See specially the last statement of the book). The book reveals great self-confidence and ambitious theorising of the author. He writes with an unbecoming air of superiority (*vide* PP. 21, 54, 67, 71, 76, 78, etc.). The main structure of his thesis is resemblance of words found in the Vedas and Greek and Iranian literature. He does not give attention to other equally necessary consideration of meaning, context, etymology of the words and to the contemporaneity or otherwise of the events. In such a cursory and one-sided treatment, proper evaluation and unbiased judgement cannot be guaranteed. Many of the indetifications are possible and on more comprehensive considerations may turn out to be acceptable. But for securing that acceptance, the subject will require fuller treatment according to the accepted canons of Indological research. Similarity of names is a great temptation; but it should be checked by other considerations, mentioned above. In the course of tracing the name of the river Bālagāṇa in Iran to the Bāgala surname in Mahārāṣṭra and Baghel rulers of Rewa State, the author mentions Baghelkhand as a part of Bundelkhand (?) (P. 57). If such is the standard of accuracy about the well-known places in India, it is too much to vouchsafe for the accuracy of geographical references to the places in C. and W. Asia.

In fairness to the author it must be mentioned that the author is not unaware of the fact that the present book is not the final word on the subject (Preface, P. 6). The English version of the book is therefore withheld, for the present, with a view to see the reaction of the scholars to his present views. It is hoped that the author, in his planned English

version and also in future Marathi editions of the book, will take pains to give a more academic tone to his treatment of the subject and make the book more scholarly by relying on *dependable* evidences and giving references to the sources (specially foreign ones) utilised by him. The book, in the present form, is certainly thought-provoking. We would be glad to see its conclusions conclusively proved. In any case, the book even now affords an interesting and useful reading. The reader on reading the book is taken back to the glorious period of our ancient history and feels elated to see the background of the Vedic history extending to the regions in Central and Western Asia.

[*Published in Nagpur University Journal, No. XII-XIII* (1946-7)–*Pages* 158-60]

44. MANORAMA & SHABDARATNA

The grammar of Sanskrit is a difficult subject. This fact is recognised by all. But what is not usually known even to educationists, is its vast literature and comprehensive scope. The popular notion about the grammar of a language is that it is concerned with formulating rules on correct use of that language and at most with etymological, derivations of its words. The Sanskrit grammar is however a much 'bigger thing', and one is simply amazed at its development in the post-Christian centuries.

Rich Inheritance

The grammar of Sanskrit is a rich inheritance and shows the intellectual eminence of our ancestors. In its 'higher' phase, it does not bother about the correctness or otherwise of a word or sentence or about the rules for teaching its correct use. Volumes after volumes have been written in the past, dealing with this phase of Sanskrit grammar. The scholastic criticism and subtle reasoning employed in the 'higher' grammar is a wonder of abstract scholarship. The laborious and searching examination of the Sanskrit grammarians from the time of Kashmerian Kaiyaṭa (11th. Century) to Maharashtrian Nāgesh Bhaṭṭa (19th Century) in the field of 'higher' Grammar is a conclusive-proof of their intellectual power and capacity for industrious research analysis. For a general idea of the subject the present reviewer's article, "Scholastic disquisition in the Pāṇinian system of grammar", published in the Journal of Bhāratīya Vidyā Bhavan, Bombay, Vol. II. part I, Nov. 1940. may be referred to.

The display of subtle reasoning in Shankarāchārya's ADVAITA theory, Kumarila's MIMĀNSA, or Gadādhara's ANUMĀNA definition is unique and has its own peculiarity. But their discussion and treatment are more or less 'objective' in the sense that they are concerned with

'visible' things such as appearance of the world, details of sacrificial rituals and Ghata-Pata (Jar or cloth) etc. respectively and are therefore not so abstract as those of 'higher' grammar. The latter deal chiefly :—

(1) Interpretation of a Pāṇinian Sūtra,

(2) Implications and significations deduced from it,

(3) Superfluity or other-wise of a word or words in it,

(4) Validity or otherwise of a grammatical maxim or canon of interpretation and so on. In order to appreciate the view that 'higher' Sanskrit Grammar is more subtle and abstract, one has to drink deep at the fountain of the traditional learning by sitting at the feet of an orthodox Pandit.

Fulfils Long-Felt Want

The publication of the book under review has fulfilled a long-felt need in connection with the traditional study of 'higher' grammar. Pāṇini's ASHTĀDHYĀĪ is already a difficult book. The later commentaries and sub-commentaries are still more so. Their interpretation and presentation, over-learned and garbed in the frightening style of Neo-Logicians (Navya—Nyāya) have made these works so obscure. The result is that the commentary is more difficult than the text. And the tradition of grammatical learning is a scare for an average sanskrit student. The present Marāthi translation with a fuller explanation of a standard commentary and its sub-commentary on Bhattojidikshita's SIDDHĀNTA-KAUMUDĪ will therefore go a long way in meeting the demands of the student world.

The Siddhānta-Kaumudī by Bhattojidīkshita is a standard work dealing with 'Lower' phase of Sanskrit grammar and is universally read in the beginning of the grammatical studies. The 'Higher' grammar begins, after one has read the Siddhānta Kaumudī or Kāshikā with the commentaries or sub-commentaries on the above works. These commentaries are more difficult than the commented text. There is no attempt made to explain the text. On the other hand new problems which are not given in the text, are raised and are followed by a learned discussion thereon. This process of not explaining the text but raising allied prob-

lems and discussing them is carried on further in the subsequent sub-commentaries. In fact the later a commentary, the more difficult is its treatment and presentation of the subject-matter. Thus the commentaries on the Siddhānta Kaumudī, viz. Praudha-Manoramā and its sub-commentaries Shabdaratna, Chitraprabhā by Bhagavata Harishastri, Bhāvaprakāsha by Payagunde, Ratnaprakāshikā by Bhairava Mishra are commentaries only in name. In reality, they are learned discussions clothed in a learned style. The traditional way of learning being 'gurumukhi' (acquired from teacher's mouth), is not easily available for an average learner in the present set-up of our educational system. Hence the need for such easy books as will serve as 'aids' to the understanding of these texts without the help of a teacher.

Cent Precent success

The present publication therefore is especially welcome, as it is written with the express and definite aim to make the text intelligible to a student, even if he does not go to a teacher. We are glad to say that the translator has fully succeeded in his object. He has not given only a translation but also a full explanation of the subjects discussed in a very lucid manner. He has taken care that nothing which is necessary for understanding the text remains unexplained, even at the cost of repetition. He has given copiously explanatory notes and explained in detail by quotations what was only hinted in the text. In short, with the help of this book, a student who has read intelligently the Siddhānta-Kaumudī, should be able to understand the text of Praudha-Manoramā and its sub-commentary Shabdaratna-without a teacher's help. That the translator has been able to achieve cent percent success in his claim is due to the fact that he in his career was an Officer in C. P. Judicial service.

He has brought upon this work his remarkable judicial talents of a clear analysis of facts and lucid presentation in a clear-cut language. It will ever remain the present reviewer's regret that if Rao Bahadur Saheb had agreed to his request to write his book in Sanskrit in the same easy style in which he has written the Marathi translation, the book would have been of immense help to all the Sanskrit students of India and abroad.

He has a wonderful capacity for writing in a very simple and intelligible style and his Sanskrit commentary would have been equally successful. After all, the book is meant for advanced students of Sanskrit grammar, who have read the Siddhānta-Kaumudī, and it does not matter much for them whether they are given Marathi or Sanskrit version of the commentary. But the love for Marathi, his mother tongue made Rao Bahadur Saheb indifferent to the wider needs of the students in general, though in his innate modesty he underrated his power of expressing in Sanskrit. The result is that Marathi-speaking Sanskritists have now got a thing which non-Marathi speaking should be envious of.

Unique Work

Rao Bahadur Wadegaonker is no more in the world. He died on the 10th. March 1950, after about twenty-five years life of retirement—which he devoted to academic work. After his retirement, he devoted his time to the study of Mimānsā and then to Sanskrit grammar. In 1937, he published the Marathi translation (with fuil explanatory notes) of the Paribhāshendu-shekhara of Nāgoji Bhaṭṭa, which like present work is again a unique work and has been of much help to the Marathi-understanding students, for they can easily interpret the text without help of a teacher. He continued his devoted service to Sanskrit grammar by undertaking the Marathi translation of PRAUDHA-MANORAMĀ and its sub-commentary SHABDARATNA. His health in old age did not cope with his mental energy and intellectual vigour. but his perseverance devotion to the task undertaken was unflinching. It was a sight for gods to see this grand old man in the rest-deserving days of retirement struggling hard-almost unaided to understand and explain the intricate grammatical texts and writing lucid explanations thereof in complete defiance of his increasing physical ailments and senile debility. Though flesh was failing mind was active. Before he was overtaken by unsparing death, he was able to finish his work upto the end of the chapter on Stṛtpratyaya (aboui one-third of the whole work). The scarcity of the paper and the prohibitive cost of printing came in the way of his publishing the work in his life time.

Now it has fallen to the lot of his devoted sons to undertake its publication. On the first anniversary of his death, they have published the first part of the work (upto Saṁjñā-prakaraṇa). It is now for lovers of Sanskrit to enlist themselves as advance-subscribers for the publication of the remaining parts of the work. The publisher, Mr. K. N. Wadegaonker, has undertaken this unprofitable task mainly as a memorial to his father and would be willing to publish the remaining work, if only one hundred subscribers come forward to purchase it. With the present revival of love of Sanskrit learning and awakening among the educated public for unearthing the ancient wisdom of the country, it should not be difficult to make the scheme successful. The intelligentsia of Maharashtra and specially of Madhya Pradesh should not miss this chance of not only contributing to the enrichment of literature on higher Sanskrit grammar, but also paying their tribute to the great Judge-Grammarian of our province.

[*Published in Nagpur Times Nagpur*. (*September*, 1951)]

45. PLEA FOR POPULARISING SANSKRIT STUDY IN INDIA

The readers of newspapers may have read with interest that in the special Oxford University Convocation recently held at Śāntiniketan to confer the honorary D. Litt. Degree on our renowned poet Dr. Tagore, the formal benediction sent by the Oxford University was written in Latin and the reply by Dr. Tagore was given in Sanskrit. Dr. Tagore's speech was in Sanskrit more with a desire to reply in a language corresponding to Latin than in accordance with the actual practice in modern Indian Universities. In no Indian University except the Benares Hindu University, the formal presentation in a Convocation takes place in a non-English language. But in the famous Universities of the United Kingdom, Latin is employed on such ceremonial occasions of academic significance. This fact shows clearly the great importance attached to the Classics there. In India, unfortunately, Sanskrit is fast losing its importance. Even in the academic world, our great educationists are indifferent to the growth and preservation of Sanskrit studies. The rapidly dwindling number of Sanskrit students in High School Certificate and University Examinations clearly demonstrates its growing unpopularity in the student world. We give below the figures about the C. P. and Berar examinations to illustrate the point; but the same is more or less true of the other parts of India.

	Examination	Year	Total No. of candidates	No. of Students offering Sanskrit	Percentage of Sanskrit Students
1.	Matriculation	1930	1786	847	47 p.c.
2.	„	1939	4692	1238	26 „
3.	Intermediate	1925	381	126	33 „
4.	„	1940	1171	171	14 „
5.	B.A.	1925	154	59	38 „
6.	„	1940	607	81	13 „

As said before, our educationists dazzled with the modern outlook of Education, do not realize the immense loss to posterity which will result from the neglect of Sanskrit studies in India. In their enthusiasm for so-called 'westernization' they scoff at Sanskrit studies as a *dead* and *useless* subject. But they should know that their kinsmen in England are not indifferent to the importance and utility of the Classics. They not only give a prominent place to the Classics in their scheme of education, but also try to make them more popular. We propose to give below extracts from the "Report of the Committee appointed by the British Government to enquire into the position of Classics in the educational system of the United kingdom." A cursory glance over the report will not fail to convince that the Classics occupy a position of *exceptional privilege in the national education* of a country. Here it should be clearly understood that Latin and Greek are not so intimately related to English as Sanskrit is to the modern Indian languages. A great majority of the modern Indian words are still used in pure Sanskrit form, and the rest (leaving the loan-words aside), are descended from Sanskrit. As regards cultural influence also, it is now readily agreed that

> "For a full comprehension of modern India, a knowledge of Sanskrit literature is indispensable as furnishing a key to the civilization of the Hindus. The Hindu culture as reflected in the Sanskrit literature displays not only an originality, but also a continuity which has scarcely a parallel elsewhere. It is only through Sanskrit that we can trace our languages and institutions through an uninterrupted development for more than three thousand years."

It goes without saying therefore that the views propounded in the extracts below, are *doubly* true of the Indian Classics and every effort should be made to secure their proper place in the educational scheme of India. For it would be nothing less than "*a national disaster* if the Classical studies were to disappear from our education," or to be confined to a small group of Pandits. We hope that the attention of the educational authorities will be drawn to what their colleagues in Great Britain think about the importance of Latin and Greek in the English system of education and they will readjust the present system of education in India

and do the needful with a view to secure for the Indian Classics their honoured place.

The Committee, the relevant extracts from whose report are given below, was appointed in 1919 by the Prime Minister of Great Britain

> "to enquire into the position to be assigned to the Classics (Greek and Latin) in the educational system of the United Kingdom and to advise as to the means by which the proper study of these language may be maintained and improved."

It was presided over by the most Hon'ble the Marquess of Crewe, K. G., and consisted of 19 famous educationists of the country. The Committee sat on 85 days and personally interviewed 140 witnesses. These included officials and non-officials of the Board of Education and the Civil Service Commission, representatives of the Universities and of the University Colleges in the United Kingdom (including Women's Colleges), Head and Assistant teachers in Public and Secondary Schools, representatives of Associations interested in education, persons connected with various political parties, and firms, and journalists. It also considered memoranda supplied by persons qualified to advise on various points. In addition, the Committee tried to acquaint itself with a considerable number of published documents bearing on the subject. In order to ascertain the existing state of classical studies in the Universities and Schools, a comprehensive questionnaire was issued. It was thus after a very laborious search for data and consideration of all relevant matters that the Committee prepared its unanimous report in 1921. The report (published in 1923 by His Majesty's Stationery Offices, London and containing more than 300 pages of close print) is a valuable document on the subject and deserves a close study by the educationists of the world.

In the introductory part of the report the Committee says :

> "The question of the position of Classics in a national system of education touches at almost every point the whole field of education from a historical and theoretical and a practical point of view. The Classics are not like Science or modern languages something that has recently been added to the educational curriculum. They were for centuries the main, if not the sole, instru-

ment of education other than elementary, not only in this country but in all Western Europe. A very large part of our present education cannot be understood without some knowledge of its predecessor. Our ideas of Law and Citizenship, Freedom and Empire, poetry and prose literature, our political, metaphysical, aesthetic and moral philosophy, indeed our organized national pursuit of truth in all its non-experimental branches, as well as a large and vital part of the religion which has won to itself so much of the civilized world are rooted in the art or thought of that ancient civilization. Much of that art or thought has disappeared beyond recovery, but much also remains enshrined in writing and monuments still extant and accessible, regarded throughout all the centuries as 'Classic' or belonging to the highest class of human achievement." (p. 6).

Referring to the advantages which an Honours Graduate in Classics has, the Committee says :

(*a*) He has obtained access to literature, both in prose and in poetry which in the judgment of many is absolutely the noblest in the world; but, if that claim is not admitted, is at least unique, inimitable and irreplaceable. We have here a spiritual value, which cannot be exactly reckoned, but which certainly, to some of those who have experience of it, ranks among the most treasured possessions of their lives. (*b*) He has had the advantage of studying a civilization in which many of the fundamental problems were the same as our own. (*c*) He has attained this access to beauty and this power of understanding by means of a peculiar course of training which requires the exercise of many different powers of the mind and forms a remarkable combination of memory training, imagination, aesthetic appreciation and scientific method...The method of the study of the Classics is much slower than most of the usual methods of learning a modern language, and, in the purely linguistic sense, less effective. Classical scholars after many years of study can seldom talk or even write the classical languages fluently....But they have gained a far better understanding of the

formation of words and sentences and of the logical or psychological principle underlying language in relation to thought; have formed that invaluable habit of thinking out the real meaning of words and phrases before attempting to translate them; have been forced to use the historical imagination which leads to appreciate beauty or nobility in literature even when it appears in a strange dress. As contrasted with the modern languages, the classical languages are severe trainers of the observation, for they are highly inflexional and express differences of meaning by minute variations in the forms of words. They attain extraordinary flexibility and delicacy of expression" (pp. 7 and 8).

Referring to other advantages of classical studies the report says:

"We lay great emphasis on the importance of the study of the Classics as a preparation for other studies, or rather as a dynamic element in a general national education which must, for obvious reasons, be mainly concerned with modern subjects...None will derive greater benefit from an early training in the Classics than those who in after life will be largely occupied in the writing of their mother-tongue. The importance of such a training to a modern journalist is discussed below (p. 257). Its importance to writers of some *permanent* literature has been proved by history" (p. 11).

Referring to the attack on a classical education made in some quarters by persons of high distinction, the report says:

"Much has been made in the past of the antagonism between science and literature and particularly between modern science and ancient literature....But the struggle is now over, and both sides have discovered that they cannot achieve their end without co-operation. It has been realized that the object of education, on its social side, is to fit a man to play his part in the environment in which he is placed and that in this environment the forces of nature are not the sole determinant. It is not only on the knowledge of the physical phenomena of the Universe that the happiness and welfare of most men depend; they depend rather on the knowledge of the minds and character of themselves and of their fellow-

men....The first object of education is the training of human beings in mind and character as citizens of a free country."

The joint conference of a Council of Humanistic studies and the Board of Scientific Societies held in 1917 has "reached an agreement on the importance of providing opportunity for adequate instructions in Latian and Greek...."

"It is not less remarkable that this point of view is strongly held by accredited representatives of the Labour party, which felt seriously concerned with the fact that in industrial schools education is too much limited to utilitarian subjects and that there is a lack of opportunity for children of the working classes to get a classical education" (p. 21).

Replying to the oft-raised objection that the excellence of classical literature is granted, but its knowledge can be obtained through translations, the report says that

"(*i*) This argument leaves out of the account the value of the language itself as an expression of the civilization and national character;

"(*ii*) In no great literature is the substance separable without loss from the form in which it is expressed. They are correlative parts of the same organic whole. To hold any other view is to deny that there is such a thing as literature....Every language has its metaphors, but they are not all readily to be caught in a translation....This untranslateable quality belongs most markedly to poetry and the higher type of prose, the kind of literature which aims at beauty and depends for its effect upon form...." (pp. 22-25).

On page 269, the report after giving a detailed survey of the present position of the Classics in the educational system, says that

> "The evidence points to the conclusion that the position of Latin needs strengthening and that steps should be taken to make the study of Greek accessible to every class of the community and to preserve it as an integral element in national education. The measures taken should be directed towards the attainment of three ends :
>
> "(*i*) To secure for the classics at a sufficiently early stage

a substantial position in the general education of pupils in public and secondary schools,

"(*ii*) To provide full opportunity for all pupils with the requisite tastes and aptitudes to carry the study of both languages to the highest point which they are qualified to attain,

"(*iii*) To bring those (including adults) who are and must for good reason or of necessity remain ignorant of the classical languages into some contact with the classical spirit" (p. 269).

The recommendations of the Committee are classified under 22 convenient heads to cover the entire range of the classical studies (from both the theoretical and practical considerations) in its various aspects, *viz.*, first examinations, public examinations, advanced courses, pofessional examinations, University degrees, special state scholarships in schools, colleges and Universities (pp. 270-282). The general principles on which the Committee bases its conclusions, "divide boys or girls, whatever their home surroundings, into three classes :

(*i*) A certain number are capable of the high intellectual training, literacy, aesthetic, linguistic, historical and philosophical, which are described above as characteristic of the best type of classical scholar. We hold that it should be made accessible to them.

(*ii*) A larger class containing many young people of practicability, and some of strong intellectual powers and tastes in subjects other than classics, will nevertheless generally profit by the antiquity, and indeed will be left intellectually maimed or one-sided without it.

(*iii*) There will be a very large number of boys and girls, who, if they begin classics at all, must drop them altogether about the age of 16, either because they then leave school to earn their living or because they turn entirely to non-classical studies.... It is of the first importance that the course in classics (devised for them) should be complete and rounded-off and directed towards the attainment of a definite end" (pp. 9-10).

The following statements occur in the concluding part of the report :

"We have found that there is no sphere of national activity, of national life and thought, which does not in some way touch the object that we have in view. Ancient thought is in-woven in the fabric of our modern life....that it would be a national disaster if classical studies were to disappear from our education or to be confined to a small class of the community is conceded by men of every school... That which contributes to the development of the finest minds should not be denied to any of our people" (p. 268).

[*Published in Modern Review, Calcutta (October,* 1940)]

46. PRESERVATION AND IMPROVEMENT OF THE INDEGENOUS SYSTEM OF SANSKRIT LEARNING IN C. P. & BERĀR

Due to the absence of State patronage and public sympathy, the traditional study of Sanskrit is dying fast in our Province. There are a number of old Sanskrit Pāṭhashālās in the province and many have been added to that number owing to the recent integration of the Chattisgarh states. They are struggling hard to survive to this day. But with limited resources, they cannot be expected, in the very nature of things, to do much in the matter. And even this usefulness cannot continue long; for in face of increasing public apathy and the State the Pāṭhashālās are gradually becoming extinct.

With a view to preserve and promote the traditional system of Sanskrit Learning, the Nagpur University instituted recently Diploma Examinations in Oriental Learning. But the University being an examining body, the condition of Sanskrit Pāṭhashālās remained uneffected.

It need hardly be pointed out that the University syllabus in Sanskrit for its highest examination (M.A. stage) introduces a university student only to the elementary works of the various branches of Sanskrit learning. It is only after passing the M.A. exam. that a Sanskrit student is in a position to study the more important and difficult standard works in Sanskrit. In absence of the study of these texts, any research in Indology based on original texts is bound to be incomplete and superficial. It is a common experience of Sanskritists that it is very difficult to comprehend fully these important texts, without guidance from a competent Pandit. It is therefore necessary that there should be a provision for imparting instruction in higher works of Sanskrit Learning.

It may be pointed out in this connection that OTHER PROVINCIAL GOVERNMENTS of India are substantially contributing to the encouragement and preservation of Sanskrit Learning. In U. P. more than 100 Pāṭhashālās receive financial aid from the Govt. Fifty p.c. of the approved expenditure of a recognized Pāṭhashālā is met by the Govt. Besides this, the Govt. maintains a full-fledged Sanskrit College in Benaras and it has recently decided to raise it to an All India Sanskrit University. There is an Inspector of Sanskrit Pāṭhashālās for supervising the work of Pāṭhashālās. Similarly the *Bihar, Bengal, Assam* and *Utkal* Govts. spend lacs of rupees per year for preserving and promoting traditional system of Sanskrit learning by giving financial aid to the Pāṭhashālās and maintaining a *Sanskrit Mahāvidyālaya.* I have no personal knowledge of the steps taken by other Provincial Govts, e.g., Punjab and Madras and Bombay Presidencies, but am sure some provisions are made there also.

Nothing of the above kind is done by our Govt. in C. P. and Berār. With the establishment of the national Govt. in the province, it is high time that C. P. & Berār Govt. does not lag behind other Provinces and makes a beginning in the matter.

I have therefore to make the following suggestions.

(*a*) The Govt. should enquire from other Prov. Govts. and States of Indian Union as to what they are doing for the preservation and promotion of Sanskrit studies and the annual expenditure incurred thereon.

(*b*) The Director of Public Instruction may be requested to submit a comprehensive report on the condition of the existing Pāṭhashālās in various districts under the following heads;

1. The date of starting the Pāṭhashālā.
2. Its management is in the hands of a regularly formed Managing Committee OR of a single person.
3. It is financed by the public of the locality OR by a philanthrophist.
4. Has it got its own building ?
5. The number of students reading.

6. The number of students who appeared during the last five years in various examinations and the names of the examining institution.
7. The number of the teachers with their qualification and monthly salary.
8. The annual expenditure in the last five years.

Pending the collection of the above information from other Provinces and the existing Pāṭhashālās in C. P. & Berār and final Planning of a longterm scheme by the Govt., the following suggestions may be kindly considered as IMMEDIATE MEASURES for making a beginning.

I. The Govt. should make a special annual grant of to the Nagpur and Saugor Universities for providing higher instruction in the following five branches of Sanskrit learning by employing five learned Pandits on a minimum salary of Rs. 200/- p. m.; 1. Vedic ritual and Mīmāṇsa, 2. Systems of Vedānta, 3. Other Philosophical systems, 4. Higher Sanskrit Grammar, 5. Sāhitya.

II. An annual grant of Rs. 12000/- should be provided for giving grant-in-aid to the deserving Pāṭhashālās in Nagpur, Jubbulpur, Raipur, Bilaspur, Saugor, Akola, Amraoti and other places for enabling them to work more efficiently. As in U. P. and elsewhere, the *Govt. should contribute half of the expenditure on the salary of the teachers,* the other half being met by the public of the locality.

The Pāṭhashālās in the above places are working under very discouraging circumstances. By giving them financial help, the Govt. would be able to enforce the conditions necessary to improve their working. They will serve as feeders for the University Sanskrit College.

The importance of Sanskrit learning for a full appreciation of Indian culture and enrichment of the Literature in Modern Indian Languages need not be emphasised. It is therefore fervently hoped that the Govt. will do its best to preserve and promote Sanskrit Learning—Our precious heritage from the Past.

[*A Note sent to Education Dept. in Madhya Pradesh* (1948)]

47. STUDY OF SANSKRIT

I am prompted to write the following by your Editorial note on 'Sanskrit' in Thursday's issue of Nagpur Times. It is very encouraging to see that the importance of Sanskrit, from the cultural and linguistic points of view, is being gradually accepted and its revival is no longer a taboo with our educationists. The future posterity of free India will hardly believe that in the days of foreign rule in India, even Hindi and Marathi scholars of our University were opposed to the obligatory study of Sanskrit either with or as a part of the courses in Hindi and Marathi. Now with the advent of independence, the cultural renaissance has ushered in the new ideology in the educational system. In many provinces Sanskrit is or is being made a compulsory subject in the schools. The C. P. High School Education Board in its meeting has recommended to its successor Board the compulsory study of Sanskrit in the last four years of the High School stage.

A Snag

In your above editorial note you have referred to a snag in the above proposal. You say "True this will mean that students in NON-HINDI areas will have to study four languages--namely mother tongue, national language, English and now Sanskrit". I am sure you did not intend to convey the idea that the students in NON-HINDI areas will be put to some disadvantage in comparison with the students from Hindi-speaking areas. Lest this impression should colour our view in educational reconstruction, I hasten to suggest that the students of Hindi-speaking areas should be made to study compulsorily an additional language (other than Hindi). This step will not only bring on par the students from all parts of India, but will also lead to the spread of much desirable poly-linguism

among our people. In Europe, every liberally educated person knows two or more languages, besides Greek or Latin. The fact that the mother tongue of a student happens to be also the national language of the country, should not mean that he should know one language LESS than his fellow brother from non-Hindi areas.

Inevitable

As regards the difficulty of learning four languages in the school stage, it may be pointed out that it is inevitable in the present transitional stage. The compulsory study of English must continue for the present in our schools for obvious reasons, But in the distant future of our educational set-up, a student need not study compulsorily more than three languages (mother tongue, Sanskrit and an additional Indian language) in his school career. It is a common experience of many that a foreign language is learnt more easily at an advanced age. So it will be advisable to postpone the introduction of English to the Intermediate stage, when the Indian languages are sufficiently developed to warrant this step.

Your remark about the ridiculous demand for 'due representation to Sanskrit Pandits' is quite reasonable. But the spirit behind the above demand for due representation is that the personnel of our embassies stationed in foreign countries should have cultural and literary background and be acquainted with the glorious literature of ancient India. Our ambassadors abroad should not look small and feel awkward about their not knowing India's literary past, when visiting the oriental sections of the learned academies of Europe and America, where substantial effort has been made to popularise the immortal Sanskrit works by translation, abridgments and treatises thereon.

[*Published in Nagpur Times, Nagpur* (30-11-1949)]

48. STATE ENCOURAGEMENT TO SANSKRIT PĀṬHASHĀLĀS

The writer of the main Editorial in 'Nagpur Times' of November 5, is entitled to gratitude of the lovers of Sanskrit, as he has drawn pointed attention to an urgent problem of cultural importance. Sanskrit had an international status in the glorious days of free India.

But with the advent of slavery, Bhārata-varsha lost its soul and consequently Sanskrit also lost its place. Under foreign domination, the people became indifferent to the glory of Indian culture and did not view with favour the study of Sanskrit, as it was not an "Economic undertaking" like Persian and English. It was no longer given its due place in the general education of a Hindu. Somehow its study was kept alive in Sanskrit Pāṭhashālās by the liberality of the religious-minded people.

There was no help or encouragement given to these Pāṭhāshālās, which entirely depended on the charity of some rich patrons. With the disappearance of princes and malguzars, the condition of these Pāṭhashālās can be easily understood.

It was, therefore, a matter of no less satisfaction that M. P. Government provided in the current year an amount of about Rs. 15,000/-/-, as a maintenance grant to the fast-vanishing and starving Sanskrit Pāṭhashālās in the province. A good beginning, even though small, should always be welcome. It is hoped that the Government will substantially increase the grant in future. The Government should also institute a suitable agency for supervising proper use of the grant and for raising the tone of Sanskrit learning on indigenous lines.

It may be of interest to know what other States in India are doing in this direction. An enquiry into the matter on inter-State level will furnish valuable data for deciding the future line of action. An attempt

is made here to summarise the steps taken by the Uttar Pradesh Government for preserving and promoting the study of Sanskrit on indigenous lines.

(A) In 1951-52 there were 1,385 Sanskrit Pāṭhashālās in Uttar Pradesh. Of them nine were run by the State and 402 were aided institutions.

(B) The Uttar Pradesh Government spent more than three lakhs of rupees (Rs. 309, 240/-) in 1951-52 as grant to Sanskrit Pāṭhashālās, besides an amount of ten thousand rupees as Library grant and Rs. 27,500/- as contribution to building and repair funds.

(C) Over and above the amounts mentioned above, the State spent about one lakh of rupees (Rs. 99,900/- in 1950-51) in maintaining a full-fledged Government Sanskrit College in Benaras for imparting instruction in higher branches of Sanskrit learning.

(D) The Uttar Pradesh Government has a separate Inspectorate for supervising the work of Sanskrit Pāṭhashālās, consisting of a Chief Inspector and a number of Assistant Inspectors of Sanskrit Pāṭhashālās. An amount of twenty-five thousand rupees (Rs. 25,670/-) was spent in 1950-51 for maintaining this Inspectorate.

In all the Uttar Pradesh spent in 1950-51 about SIX LAKHS of rupees (Rs. 593-468/-) in preserving and promoting the indigenous system of Sanskrit learning.

In may, 1950, the Uttar Pradesh Government invited and organized an All-India Sanskrit Examinations Standardisation Conference at Benaras. In accordance with the recommendations of the Conference, which was attended by the delegates and representatives of almost all Provincial Governments and Universities in India, including Madhya Pradesh Government and Nagpur University, the syllabus of Sanskrit studies has been considerably expanded to suit the modern requirements of Sanskrit teaching. Such subjects as History, Politics, Economics, general Science etc. have been introduced, without impairing the high standard of Sanskrit studies, with a view to increase the usefulness of Sanskrit Pandits in the social and cultural service of the motherland. The Sanskrit Pandits need not be now exhibits or relics of ancient India.

The courses for the various examinations have been so framed as to correspond, in content and quality of knowledge, to the Matriculation, Intermediate and B. A., examinations of Indian Universities. These recommendations will, it is hoped, go a long way to make Sanskrit study an "Economic proposition" in the new set-up of our educational system.

The coming session of Sanskrit Vishva Parishad at Benaras on the 15th and 16th November will discuss the place of Sanskrit in Indian education, the assistance given by Central and State Governments to study Sanskrit, the opening of Government and semi-Government services for Sanskrit Pandits and many other allied subjects.

It is hoped that under the inspiring leadership of our President, Dr. Rajendra Prasad, active steps will be taken to secure the help of all the State Governments in bringing about a thorough improvement in the miserable condition of Sanskrit Pāṭhashālās scattered in all parts of India.

The establishment of an All-India Sanskrit University financed by the Central and State Governments is a welcome step, which the Conference proposes to consider. But what is needed most to revive and improve the study of Sanskrit in every corner of India is to bring into life again the dying Sanskrit Pāṭhashālās, which have been the real custodians of orthodox Sanskrit learning. This aim cannot be fully achieved, unless the State Government realise their responsibility and contribute liberally towards its success.

[*Published in Nagpur Times*
(*Nagpur*) *on* 9-11-1952]

49. SANSKRIT EDUCATION-TWOFOLD POLICY SUGGESTED

The different methods of teaching Sanskrit as prevalent at present can be classified broadly under two heads :—Traditional (Orthodox) and Modern (Western) .The former method has been prevailing in old type Institutions, and is fast losing its popularity in the new set-up of educational schemes.

The students taught in these methods are those who had received no General Education before and confine themselves to the exclusive study of Sanskrit. They had learnt neither the Modern Indian Languages and their literature, nor the other subjects comprised under Social-Studies.

More or less, their study of Sanskrit begins as the first phase of their education. Except the nodding acquaintance with their mother tongue and some religious instruction at home, they had read nothing before. In a vast majority of cases, a very elementary knowledge of mother tongue, (and even that confined mostly to spoken form) and of traditional religious practices of the family imparted orally, was the only background, equipped with which they started learning Sanskrit.

In many cases, their knowledge of three 'Rs' was very inadequate and just sufficient to enable them to proceed to learn Sanskrit. Their aim was not to acquire general education of the environments (i.e. elementary knowledge of Social Studies). A good grounding in Sanskrit Grammar and Literature with power of expression in Sanskrit was their sole aim. So they began with studying aphorestic rules of grammar and logic mainly and literature secondarily.

Wrong Emphasis

Naturally the emphasis in the beginning was more on cramming than on understanding. No doubt, after some years of patient labour

and possibly uninteresting instruction, they did acquire a good knowledge of Sanskrit Grammar and literature and became votaries of Sanskrit learning of the orthodox type, and occasionally composed original works in Sanskrit.

Some of them turned to some sort of professional career of miscellaneous type by studying Joytish, Ayurveda or Karma Kānd; while others aspired for a career of teachership in Sanskrit or leadership in the religious and cultural spheres of their limited community life. Others have had to depend on the alms and donations of the generous public.

The other method (called modern or western method) came in vogue as a result of contact with western education during the British regime. The exclusive study of Sanskrit fell in disfavour with progressive section of the people.

So side by side with the neglected orthodox type of sanskrit education ordinarily meant for poorer people, Sanskrit began to be taught as an optional subject in the secondary and University classes and was offered by a very small number of students.

New Arrangement

In the new arrangement, the students naturally neither devote full time to Sanskrit, nor they have that single-mindedness which is so necessary for studying as abstruse a subject like Sanskrit Grammar and Logic as a mental discipline.

The old Grammatical and Logical rules are not favoured. The emphasis is not on Grammar and Logic for its own sake, but as an aid to understand Sanskrit language.

The result is that the students, no doubt, develop their capacity, to an appreciable extent, to understand and appreciate Sanskrit literature; but they lack grounding in, and command over the language and consequently in power of expressing themselves in Sanskrit.

They are also wanting in all-exclusive mastery over the intricacies of the subtle discussions in higher Sanskrit Grammar and Philosophy. As they are unable by the very nature of their education to compose original works in Sanskrit, Sanskrit literature which has been continuously growing from ancient times has come to a stop and stagnation has set in.

The study of Sanskrit was likened to that of Latin and Greek in the West—the dead archaic languages. The unique character of the Sanskrit language, as a source of inspiration in the development of modern Indian languages and as a living force in the social and literary life of the Indian society, was forgotten in the dazzling compact with the spirit of the modern age.

In short, the traditional method has fallen in disfavour with the new ambitious generation of our people; and the modern method has failed to keep the torch of Sanskrit learning alive. The result is that now the study of Sanskrit stands in need of reorientation and planning on proper lines.

There has been no planned research into the methods of teaching Sanskrit. But occasionally some publications (like "Sanskrit Self-Taught", or "Sanskrit in sixty days" etc.) have come to light. Their main aim is obviously to give their readers a smattering of colloquial use of Sanskrit.

Such efforts are obviously imitations of similar publications for teaching foreign languages. Naturally, they can not be taken seriously for the simple reason that the modern foreign languages (French, German etc.) intended to be taught are, unlike Sanskrit, spoken languages; and ancient foreign languages (like Greek and Latin) are, unlike Sanskrit, archaic languages.

The position of Sanskrit is unique. Sanskrit is neither a spoken language with a very vast majority of people in India, nor is it an absolutely dead and archaic language. It has advantages of both spoken and archaic languages.

For an Indian, whose mother tongue is an Indo-Aryan language or even a Dravidian language, Sanskrit is to a very great extent, a living speech in his vocabulary and phonology besides being immanent in the thought and contents of the literature of his mother tongue. But at the same time, on account of its synthetic character and morphological complexities of its Grammar, Sanskrit language, though not foreign in any sense, becomes a difficult language to study and a dispair to many students of the present times.

The study of Sanskrit should follow a two-fold path Horizontal and

Vertical. Its study should be made wide-spread as a basic language, useful to understand, appreciate, enrich and develop the modern Indian languages and their literature. For that purpose, the modern method of teaching Sanskrit should be encouraged.

Two-Fold Path

Secondly, there should be facilities provided for intensive study of Sanskrit to the selected few, who desire to pursue the advanced study of Sanskrit. For such students there is no other alternative; and an encouragement to the traditional method of teaching Sanskrit is the only practical approach.

In this revival of traditional method of teaching Sanskrit, certain reorientations are necessary. Firstly, the students of this type will have to be brought out of their narrow and exclusive world and be taught, in addition to Sanskrit, subjects of social Science and Humanities also.

This will open new avenues in their future career and also make them better equipped to enter public life and be more useful citizens of the country. The advantages of this new scheme are that the study of Sanskrit in its higher and advanced stages will not be neglected and its votaries will not depend on donations or alms of the generous public.

An experiment in such a new scheme of Sanskrit education is being made in Madhya Pradesh—wherein the State has established a new type of Sanskrit College; and Saugar University has instituted new courses of Sanskrit studies and now examinations, which comprise of different subjects of ancient Sanskrit learning and also of such modern subjects as English, History, Economics. Political Science, etc.

The success of the above experiment will largely depend on the complete and efficient implementation of the scheme and on encouragement from the State and Union Government.

[*Published in M. P. CHRONICLE,*
(*Bhopal*) 1957.]

50. A NEW TYPE SANSKRIT COLLEGE IN M. P.

In the initial implementation of an important recommendation of M. P. Sanskrit Institution Reorganigation Committee, the M. P. State Government started a college at Raipur on the auspicious day of 2nd October, 1955, Gandhi Jayanti day. The main aim in starting this college was to give a new orientation to the study of Sanskrit, by combining the best of old and new methods of education.

The Chief object of having this unique course of studies is to remove the one-sidedness and narrow outlook of the old traditional Panditic learning and also to give sound knowledge of, and profoundness in Sanskrit language coupled with good foundation to the Sanskrit students taught by modern methods. It is expected that students going out from this college will not only be good Sanskrit Pandits; but also will be useful citizens of the country well-equipped with the knowledge of modern subjects to serve their mother-land in different walks of public life.

The courses taught in this college therefore comprise of important subjects under Sanskrit learning as well as modern subjects such as Hindi, English, History, Economics & Civics or Political Science. The five modern subjects are compulsory in the Intermediate (Classics) and three of the above modern subjects of advanced standard are compuslory in the B. A. (Classics) stage. Hindi and English are compulsory in both the stages. The medium of instruction and Examination for Sanskrit subjects is Sanskrit; and for other subjects the medium is Hindi.

The students admitted to this college are *either* Matriculates with good marks in Sanskrit *or* Pūrva-Madhyamā passed with English as one of optional subjects.

The syllabuses are framed by the committee of Courses in Oriental Learning under the faculty of Arts and the examinations mentioned below are conducted by the Saugar University.

Names of Examinations :—

1. The Intermediate Arts (Classics)

   or

   Madhyamā (New)—2 year's course

2. The B. A. (Classics)

   or

   Shāstri (New)—2 year's course.

3. The M. A. (Classics)

   or

   Āchārya (New)—2 year's course.

There are following posts on the teaching staff of the college.

Post	Number	Service	Class
Principal	One	M.P. Education Service	Class—I
Lecturer	One (in Veda)	M.P. Education Service	Class—II
Lecturer	One (In Vyākaraṇa)	,,	Class—II
Lecturer	One (in Sāhitya)	,,	Class—II
Lecturer	One (in Darshan)	,,	Class—II
Lecturer	One (in Hindi)	,,	Class—II
Lecturers	Two (in English)	,,	Class—II
Lecturer	One (in History)	,,	Class—II
Lecturer	One (in Economics)	,,	Class—II
Lecturer	One (in Political Science)	,,	Class—II
Physical Training Instructor	One		

With the starting of M. A. (Classics) classes from the next session, there will be 4 (four) posts of Reaers' rank dadded to the teaching staff.

Library :—

The College Library has been gradually built up with a view to have a good reference and research Library on various branches of Indology and General Subjects under Humanities. So far about Rs. 58136/-have been spent for purchasing Library books. Research Journals and Periodicals in addition to Magazines and Newspapers are subscribed for the college library.

Stipends :—

In the present session 1958-59 about 80 students were given stripends at the following rates :

30/ P.M.-for Intermediate Arts (Classics)

35/ P.M.-for B.A. (Classics)

There is no tution fee charged from students and no distinction of caste and creed made in the time of admission.

Building and Hostels :

The construction of college building consisting of about 20 rooms is nearing completion; and before july 1959 the college will be shifted to its new Home.

The hostel at present is housed in a rented building meant for about 30 students. The question of constructing a hostel for 50 students and 10 teachers quarters is under active consideration of the Government.

Extra Curricular Activities :

Besides various Literary and Cultural Societies working under the supervision of different college teachers, Students Union, the (N. C. C.) National Cadet Corps, games and other sports, Social service camps, Educational excursion trips, staging of Sanskrit Dramas and Kavi-Sammelana etc. figure among extra-curricular activities of the students in the college.

It will be thus seen that this Govt. Sanskrit College is a fore-runner of such Institutions, the establishment of which has been recommended by the Sanskrit Commission (Govt. of India) for remodelling Sanskrit education. The College enjoys equal prestige and status with other Govt Colleges of Arts, Science etc. in M. P. State and is treated on par as regards recognition and affiliation to University, scale of pay of professors, amount of stipends paid to students and in all other matters.

[*Submitted to Sanskrit Vishwa Parishad Bombay on* 19-3-59.]

51. "VISIT TO THE PATNA ORIENTAL CONFERENCE & PLACES OF HISTORICAL INTEREST"

....At the outset, I think I should justify my claim to speak on the subject. I have been in touch with the Oriental Conference proceedings since 1926 & that Patna Conf. was the third of the Conferences I attended in succession, though, of course in different capacities. I attended the Allahabad Conference in 1926 as a Student-Volunteer who took an active part in some of the functions of the Conf., went to the Lahore Conf. in 1928 as an advanced student, and at Patna I went as a full-fledged professor.

To know in brief, the history of the Conf., you may know that its sessions are held every third year, the first session being held at Poona under the presidentship of that Veteran Scholar, late Dr. R. G. Bhandarkar. That world renowned Orientalist, Prof. Sylvan Levi presided over the II Conf. at Calcutta. The third session of the Conf. was held at Madras, the president being M. M. Dr. Ganga nath Jha, my revered teacher. The fourth session at Allahabad had as its president that famous Parsi Scholar, Sir J. J. Modi, who graced also the recent Patna session and there brought life in the opening proceedings of the Conf., when, proposing a Vote of thank, made a direct and personal appeal to His Excellency, the Governor of Behar & Orissa for seeing that लक्ष्मी & सरस्वती, the Goddess of wealth & Goddess of learning flourish & who side by side startled the world of scholars by again affirming the old theory of Dr. Spooner that Chandra-Gupta, one of the greatest Emperors of India, was a Parsi. The fifth session of the Conf. was held at Lahore in 1928 under the presidentship of M. M. Haraprasad Shastri, who in spite of his old age and feeble health so much so that he was brought with Presidential chair on a perambulator, delivered a very informing & inspiring address. The sixth Conf. in 1930, about which I am to say something tonight, was held under the presidentship of R.B. Hīrālāl, a well-known Indologist of our province. As the President

of the Reception Committee said at Patna, 'Mr. Hīrālāl & R.D. Banerji are the two great shining names in Oriental scholarship in the generation following that of Dr. R. G. Bhandarkar & M. M. H. P. Shāstri, they have filled up chapters of Indian History of which we know mere outline when we inherited Indology after fleet & Kielhorn. In his masterly Presidential address, Mr. Hīrālāl surveyed the whole field of the research work in Indology during the last ten years. His brief historic survey of the achievements of Indian Scholarship was very admirably supplemented by practical suggestions. We people in C.P. should be proud of him, whom the greatest honour, that the Indian Orientalists could give, was shown.

The Conf. lasted for 4 days from the 17th to 20th Dec., followed by a historical excursion to Rajgrha & Nalanda. The Chairman of the Reception Committee was Mr. K. P. Jaiswal, the renowned interpreter of Hathigumpha Inscription and the chief figure among the Oriental Scholars of Behar. The Reception Committee took great pains to look to the comfort's of the delegates from outside. The delegates were provided with well-furnished rooms in the M. L. C. quarters of New Patna. Mr. Jaiswal being a leading barrister of the Province, the whole Bar association, it seemed, was at our service. The majority of the Student-Volunteers were drown from the Law College. The delegates had a very busy programme there. There were 12 sections (such as Vedic Sanskrit, Classical Sanskrit, Philosophy, Anthropology & History, Epigraphy, Fine arts, Philology etc.) & the different sectional meetings were held under different Presidents from 11 A. M. to 2 P. M. every day. The real instrinsic worth of holding these Confs. was to be seen in these sectional meetings, where the papers of the scholars were discussed & free exchange of opinion took place. The rest of the programme added to the spectacular show of the Conf. We were shown round all the best & important parts of Patna —a city of about Twelve miles in length & situated along the bank of the Ganges. While being taken to the Party at the Govt. house, we were shown the fine buildings of the New Capital, Secretariat, Council House, High Court– all newly built after the formation of the province of Behar & Orissa in 1912. We obtained the most picturesque view of the illuminated Patna, when we had a Steamer-trip on the Ganges from one extreme

part of the city to the other. Before I come to other interesting items of the programme, I think I should give a short account of Patna & its importance for the lovers of Sanskrit learning.

Patna stands on one of the ancient cities of the world, Pātaliputra the Rome of Hindu India. Mr. Jaiswal recalled to us that at Patna we were on the very land & on the very site-where lived, wrote & left an undying heritage, Pāṇini, the first & still the foremost philologist of the world, Kautilya, the Hindu Aristotle, Ashoka,the propounder of the greatest royal truth 'Real conquest is duty', our Patañjali the great grammarian who has ruled over the SK. language for the last 2000 years. Āryabhaṭṭa the great Astronomer & Mathematician who at the age of 23 formulated the theory of Earths gravitation in 498 A. D. According to Buddhist accounts, Ajātashatru a king of Magadha, built a fort here & round this grew up a town which became the Capital of the Mauryan Empire. About 300 B. C. Magasthenes, the ambassador of Selukes Nikator, Visited Pātaliputra and the fragments of his account have come down to us. The importance of Pātaliputra declined with the fall of the Mauryan dynasty, but the place came into prominence once more with the rise of the Gupta dynasty in the 4th C. A. D. Fāhien who visited India in the 5th C. A. D. spent three years at Pātaliputra; He was greatly impressed by Ashoka's palace which he found still standing and gives a glowing picture of Pātaliputra as a great centre of learning. Huen Tsang, however, some two & half centuries later, describes it as an old city, long deserted.

The present city of Patna may be said to date from the days of Sher Shāh who built a fort & mosque which still stands r ear the Eastern gate of the city wall. Patna was an important Provincial Capital in Moghul days, a monument of those days is still seen the Patthar ki Masjid. In the modern times, the old city has been enriched by the addition of the Cantonment, the new Capital with fine govt. buildings. Among the old places of historical interest may be mentioned the gola, an enormous granary built in the shape of a bee hive in 1786 for the prepetual preventions of famine in those days, Afzal Khān's garden where Farrukhsiyar was enthroned as Emperor in 1712, the small Sikh temple near Patna Chowk where Guru Govinda Singh was born in 1664, the European Cemetary Con-

taining a monument to those who fell in the Patna Massacre in 1763 near the well where the bodies of the Victims were thrown. In the end, may be mentioned the splendid & imposing palace of R. B. Rādhā Krishna Jalan with its magnificent position on the River. This is one of the best show-places of Patna, a fine collection of antiquities & curios speaks of highly of the aesthetic taste of the owner. The members of the Conf. were entertained here by R. B. Saheb & were shown round the wonderful treasure-house.

Even in Modern times, Patna had been marked out as a seat of culture. That famous Scotch scholar Mecrindle whose works are constantly referred to by the students of Ancient History, Sir George Grierson, the foremost linguist of our days, lived here. Pandit Rāmāvatāra Sharma, that Veteran Scholar of Sanskrit, lived & wrote here his 7th Darshana in Sanskrit-the most severe & philosophical denial of a universal creator,— & left unfortunately unfinished his pioneer work on Sanskrit Lexicones. Sir Jadunātha Sarkār stayed at Patna & making use of the khudabaksh Library became an authority on the Moghul Period. Mr. K. P. Jaiswal, Dr. Banerji-Shāstrī & Dr. Harichand now keep up the torch there and are doing a splendid work in Phieology, poetics & inscriptional studies.

Here I may mention the Educational Institutions run by the Behar Govt. for the spread of Oriental studies. Patna University has now been provided with a chair in Maithili Language & thus has been brought in line with Calcutta & Benares Universities which give teaching in the advanced studies of Bengali & Hindi respectively. The Behar Govt. maintains two Govt. Sanskrit Colleges, while Bengal, U. P. and Punjab Govts. maintain only one & the other provinces of India maintain no Govt. Sanskrit College. They also maintain one first class Madarasa to impart teaching in Arabic & Persian upto the highest standard. The Govt. also supports 300 Madarasas & Pāṭhashālās at a cost of $1\frac{1}{4}$ lacs a year. In addition to these they have established an Ayurvedic College & a Tibbi College & a Sanskrit Convocation. Besides this, the Behar Govt. keep up Patna Museum, the Khudabaksh Library & the Behar & Oriass Research Society. I have said all this in detail to give you an idea what the Behar education Dept. is doing for the cause of Oriental studies, quite in keeping with the

ancient tradition of Magadha & Mithila. May we not wish here that our C. P. Govt. also may move a little in this direction ?

Pātaliputra Excavations

One morning we were taken to the site of the old Pātaliputra, where excavations are being carried on. All the doubts about the identification of the place with the ancient historical city have been set at rest by the Girnar inscription found at Gulzaribagh. Mr. Jaiswal has discovered there an arch stone with pre Ashokan letters and Dr. Spooner has discovered the site of the hundred pillered Hall, desribed so vividly by Megasthenes. A large Ashokan stone piller with masonmarkes at the bottom, wooden planks dating from the Mauryan times are seen standing in the excavated pit. These excavations have revealed the traces of the palace buildings of timber & stone, ereeted in the Ashokan times. The chief objects of interest obtained in these excavations, are a great wooden palisade ,pieces of creepers in gold which Megasthenes saw in the palace of Chandragupta, remnants of polished umbrella of stone, which was fixed on the thrones of the Mauryas, a chariot wheel, steel implements of war gold rings, of some glass seals with Brāhmī letters.

Patna Museum

Its sand stone building in the Rajput style richly embellished with carved stone work is, as Mr. Jaiswal said, the most beautiful museum building in British India & it would have done credit to modern Delhi.

The Museum is very rich in the collection of Indian coins, numbering about 11000 ; punch-marked series alone number about 3000. There is the finest collection of Gupta coins, besides the coins of Indo-Parthian ; Indo Scythian, Indo-Kushan and Pathān & Moghul Kings. A unique & interesting coin is the gold Ashwamedha coin of Kumara Gupta & also a portrait gold coin of Jahangir with a goblet of wine. The museum possesses the best known sculpture of the Mauryan times—a life-size female image placed at the entrance of the Museum—which has been pronounced to be the finest piece of Hindu Plastic art of the pre-christian centuries. The Didargang site where this image was dug out marks the position of

the famous Ganges palace of the Nanda & Maurya Kings—named as सुगाङ्गप्रासाद in Mudrā-Rākṣasa. Besides the section of ethnological collections, we saw also in the Museum a collections of estampages of all the important inscriptions of the province, the most important being a fine plaster cast of the famous Hathigumpha inscriptions of Kharavela. In the collection of the copper-plate grants, the earlist we saw was that of the Vākātaka King, Pravar sena II of the 5th C. A. D.

In one wing of the Patna Museum buildings is located the Behar & Orissa Research Society containg an up-to-date reference library of the modern research journals published in India & abroad, and a fair collection of Mss.

Oriental Public Library

This library is known also as the Khudabaksh Library. It is said to be finest collections of the Islamic literature in the world (c. 6000 Mss. Art & Rarei). There is also a fine collection of standard English works handsomely bound, including many rare & valuable books. there is kept in the library the 1st edition of the Waverly novels. Some of the poetical works are sumptuously illustrated and magnificently bound. One of them is a history of the house of Taimur, embellished with about 150 full-page illustrations, which was made for Akbar & contains the autograph of Shahjahan. Various specimens of exquisite penmanship are passages in the Ms. copies of the Koran, put in glass cases. There is a Ms. which bears the autographs of five emperors of India, Jahangir, Shah-Jahan, Aurangzeb, Edward VII and His Majisty King George V. The beautiful building of the library with its adjacent reading hall is aptly described as a worthy setting for the jewels it contains.

Nalanda & Rajagṛha

Our most interesting item of the programme was visit to Rajgṛha & Nalanda. Nalanda is at a distance of 65 miles from Patna. Our conveyances took us direct to the site of the excavations at Nalanda. This place has got a number of raised mounds of earth. The excavations carried on in one mound has brought to light the remains of the ancient

Buddhist Nalanda University—the oxford of Hindu India, described so vividly by the Chinese pilgrims. In the excavated area, one could see there the long rows of the uniforms room used by the students as a hostel, large lecture rooms with high walls, the University temple with decorated images on all the sides (even female statues putting on यज्ञोपवीत (Sacred thread); a number of monasteries used by monks, three strong wells, a number of standing stupas where it is said the remains of the distinguished professors have been deposited and the perfect system of drainage. A short museum is attached to the site of excavation where the finds of excavations, such as berch-book, earthen pots, blackened rice, copper-plate inscriptions, are safely kept. The excavations at Nalanda. have settled many debated points in the history of Indian Architecture The existence of arch-rooms proves that the construction of arch was known in India before the Mohammaden period & the concrete plasters on the walls of the rooms prove the use of cement composed of lime & brick powder in Hindu India. A recently found inscription referring to a monaṣtery being founded at the Nalanda University by the king of Sumātrā & jāvā has proved that the fame of the Nālānda Univerisity was not confined to India only, but went abroad. I may refer to a point here of local interest. Those of you who have seen the Nāgārjuna Cave while going from Ramateka in Nagpur district to Khinsey tank may be interested to know that that cave is associated with the life of a very great philosopher of Hindu India—I mean Nāgārjuna. Nārgārjuna, was only 7 year old, when some astrologers foretold his father that the son, Nāgārjuna would die an immature death when still young in his own country Berär (Vidarbha). The parents sent the son Nāgārjuna away to a far-off place at Ramateka-outside Berar, to see that the predictions of the astrologers should not materialize. Now, as chance would have it, the boy नागार्जुन was taken from Ramateka by a Buddhist monk to Nalanda Univeristy & was admitted there as a student. Gentlemen, that Nāgārjuna of Berar won lawrels there finally became a famous buddhist philosopher of his times & held the distinguished post of Principalship of that very University where he was educated.

A journey of 7 miles still further led us to Rajagṛha—the grêat ancient

city which was founded by Jarāsandha & where the Buddhistic Council after the death of Buddha was held. The old city with its many places of historical importance of Buddha's times, has been very graphically described in great detail by Fahien, & Huen Tsang, the famous Chinese pilgrims. Now it is all ruin there, just ascending a small hill at whoes foot a river, Saraswati, flows, one can have a birds eye-view of the remains of the ancient city now fallen in ruins. Who would not shed tears on seeing the huge devastation of the old city brought about by that All-destroying Time. The hill contains 7 natural springs of hot water all in a line & at a distance of a few yards. The temperature of the water coming out from these springs varies & in a descending order, the first spring being the hottest. Madrasi delegate just sat below the mouth of the 1st spring & enjoyed bath while for us the water of the Ist spring was too hot, so we had our bath at the 2 nd spring. It is said that the bath at these springs is a sure cure for skin-diseases & thousands go every year for that purpose. There is held a religious fair of the Jainas every year, when people throng in large numbers. If being regarded as a place of pilgrimage, a light railway, managed by Martin & Co. goes upto the foot of Ragagṛha hills, where a small town is also growing fast.

A Sanskrit Drama

A unique & most interesting function in connection with the conf. was the staging of a Sk. Drama for the delectation of the delegates. Dramas in classical language are a very fine method of keeping up a living touch with the heritage of the past combining as they do, not only scholarly control over the subject, but also the much-needed reapproachment between the public at large & their ancient culture through visualization. It is much to be regretted for Patna that the local Sanskrit scholars & teachers could not themselves stage a play & had to ask Sanskrit Sāhitya Parishad of Calcutta to stage a drama. When the Conf. was held at Allahabad four years ago a Sk. play could easily be arranged there by the professors & students of the University. The play selected at Patna was Mudrā Rākṣasa, written by Vishākhadatta in the 8th C. of Christian era, Curiously enough, I have to teach that very play to my IV year Students,

and it was really a fortunate coincidence that I happened to see that very play on the stage. I remember very well to have said to my students that from Patna I would be coming back richer in experience after visualizing the very seemes that I am to explain in the class. The place of action in this drama is Pātaliputra or Patna of 22 centuries ago. The play, it must be admitted, is characterized less by action than by unexpected intrigues & turns which events are made to take, which are perhapes better enjoyed in reading than witenessing it on the stage. This was a difficulty under which the performers had to labour. But inspite of this disadvantage & the additional disadvantage through the absence of proper stage apparatus, the play was pronounced to have been a distinct success & caused an agreeable surprise. The cast presented a striking galaxy of professors & teachers in Sanskrit, M. A. as well as old type Pandits—all members of the Calcutta Sāhitya Parishad who displayed a marvellous combination of acting & recitation. The musical talents of the two वैतालिक (bards) who come in the III act to create disunion between the king & Chāṇakya was much appreciated. The scene of snake-charmer was as full of humour & mirth as the tragic scene where Chandan dāsa is taken to the place of excecution evoked pathelic sentiment. A novel feature of the performance was that of the cermonial, exhibited on the stage before the commencement of the play proper & which is known as जर्जर पूजा-the worship of the bannerof India. The second novel feature was that the characters of the play spoke in the language of the play. Even at Alld, we could not avoid substituting Sanskrit for Prākrit speeches. It is really a great credit to the Parishad of Calcutta that the higher characters spoke in Sanskrit & lower characters spoke in different Prākrits. & thus produced a literally faithful representations of the play. The part of Chāṇakya was played by Pandit Kālipad Tarkachārya, Principal of the Sanskrit College & that of Chandragupta by Prof. Durgamohan Bhattacharya of the Calcutta University. This very fact should account for the splendid success the play was said to have achieved.

Gentlemen, that is all I saw during my recent vistit to Patna.

[*Read in Morsis College, Sanskrit Society, Nagpur in january,* 1931]

52. ASSOCIATION WITH MORRIS COLLEGE NAGPUR

That my association with the College was very happy and cordial can be easily imagined, when it is known that I joined the College in the forenoon on the 11th October, 1929 precisely at the auspicious time when the annual social gathering of the College was being inaugurated by an ex-student Shri N. L. Inamdar, a well-known educationist of Amaravati. The first event of my life in the College was to be introduced by the Principal (Mr. F. M. Cheshire) at his residence to the chief guest of the celebration. As the luck would have it, Shri Inamdar had passed his M.A., in Sanskrit and, therefore, the Principal made a good use of the occasion for knowing from him about Sanskritists in the very first meeting with me. We, all the three, had a hearty chat about Sanskrit language and its study. The conversation took place in the verandah of the Principal's Bungalow, which I myself occupied later on as a Principal and which I left, with a heavy heart, 27 years later in 1956 on the eve of States Reorganisation. They say that the world is round and it was so with me. I began and also ended my association with the College from the same spot of the stage. I purposely use the word 'stage' here. Is it not our life, after all, a drama ?

As no classes were to be held on that day due to social gathering celebrations, the Principal kindly invited me to the college playground in the afternoon to witness, and participate also as he kindly desired in, the friendly foot-ball match between the staff and students. This was the second event of my first day in the college. Having been a Pandit-type of student in my University life at Allahabad, I did not venture to participate in the match; but I enjoyed it very much and felt amused to see the two enormous-bodied Professors of those days ('Father' Sen-Gupta and 'Mother' Ganguly) running and gasping for breath in their vain efforts

to kick the ball, passed on hither and thither deliberately by the student players to cause amusement. Thus my reminiscences about the College began with such joyful moments of association.

I am very glad to know that the Amrita Mahotsava of the College is to be very appropriately commemorated with the laying of the foundation-stone of an independent library building. The college liberary located in 1929 in the two right wing rooms of the main building, has been steadily expanding and one class-room after another was added to it and found later on insufficient. In 1955 I myself converted the last class-room on the ground floor (Room No. 2) into a Post-graduate Students Study Room; and with that step was completed the process of utilising the entire available accommodation on the ground floor (except the college office and Principal's room), for the library. With no further expansion being possible in the main building of the college, it was inevitable that another place should be found out for locating the library and it is just in the fitness of things that the College will soon have an independent library building. The gradual encroachment of the library upon more and more space available around it in the main college building till further expansion became impossible, may remind one of the Shatapaṭha Brāhmana story of the evergrowing fish which accidentally came to the hands of Manu who had to keep it by stages into larger and larger receptacles.

May the Nagpur Mahavidyalaya also similarly grow to greater and greater dimensions.

[*Published in the Souvenir of the Amrita Mahotsava* (75 *years jubilee*) *held in* 1960]

53. LATE PATAÑJALI SHASTRI

Sir.—The Sanskrit Pandits of India will be shocked to learn of the sudden death of M. Patañjali Shastri on March 16, 1963 at New Delhi. He had returned on the previous evening by air from Varanasi after attending the Executive Council meeting of Hindu University and was to proceed to Madras. Thus he had the rare fortune of dying in harness.

I was privileged to serve on 1960 as an ex-officio secretary of Central Sanskrit Board of which he was first chairman. His love for Sanskrit learning of the orthodox type and keen desire to improve the social and academic status of Sanskrit pandits made him the greatest champion of Sanskrit studies. The introduction of Sanskrit language as an integral and compulsory part of the study of modern Indian languages in the three-language formula of the re-organized scheme of secondary education, and institution of Government of India scholarships for the products of the Pāṭhashālā system of Sanskrit learning materialized mainly due to his inspiring lead. The other laudable schemes of the Central Sanskrit Board. e.g., financial help to languishing Sanskrit journals and weeklies, subsidy for re-printing important rare and out-of-print Sanskrit texts, awards given to writers with a view to encouraging the evolution of simplified Sanskrit—were some of the other important measures of the Central Sanskrit Board under his distinguished chairmanship for promoting the cause of Sanskrit studies. He incessantly tried to persuade the Ministry of Education to raise the status of the Central Sanskrit Board to that of University Grant Commission.

Being a great law pandit, he rose to be the Chief Justice of India. In these days it is rare to see a person of such stature and eminence living an orthodox way of life according to the tenets of old scriptures. He regularly performed sandhyā and tarpaṇa and periodical shrāddha to

ancestors. Recently, he came to Prayag and rigidly performed religious rites. He was a typical representative of the best in Indian tradition—simple in dress, unassuming in conversation and polite to the core in official and personal dealings. It is sad to recollect that he could not fulfil his readily-given promise to address the Sanskrit students of Allahabad University. May his pious soul be united with the Universal Spirit.

[*Published in Northern India Patrika. Allahabad on* 18-3-1963]

54. LATE ADITYANATH JHA

Sir.—Allow me to join in voicing the feeling of irreparable loss to the administrative, intellectual and cultural life caused by the death of Dr. Adityanath Jha. Before joining the ICS, he was selected for the post of Professor of English in M. P. Education Service-Class I (Morris College, Nagpur). His efforts, as chairman of the Sanskrit Programme Advisory Committee, All India Radio, New Delhi, for starting daily news bulletins and weekly news review in Sanskrit will soon, it is expected, bear fruit which will go a long way in demonstrating the powerful expressiveness of Sanskrit as a vehicle of all shades of current knowledge. The academicians of Allahabad will never forget his successful initiative in rejuvenating the financial and academic side of the Ganganatha Jha Research Institute and raising it to become a Central Indological Institute under the Government of India.

[*Published in N. I. Patrika, Allahabad on* 14-2-1972.]

55. ARTHA-VICĀRA IN SANSKRIT GRAMMAR

The science of Grammar in Sanskrit language has been studied in a unique manner—which is quite different from the same in other languages. Usually the science of Grammar is regarded as concerned with teaching the correct forms (ŚABDĀNUŚĀSANA). But the Sanskrit Grammar goes further. It dives into the derivation of words (Nirvacana). It also concerns itself with the step-by-step formation of the finished forms (SUBANTA and TIÑANTA). And then it extends its scope to the consideration of the relation of a word with its meaning and the relation between words in a sentence and so on.

The last aspect of grammatical studies (ARTHAVICĀRA) has been assiduously pursued and treated threadbare by Indian Pandits from an early period. Patañjali begins his famous work MAHĀBHĀṢYA with the question as to what is word, what is its relation with the object denoted by it, wherein lies the power of expression, whether letters syllables, words, phrases or sentences have inherent expressiveness in them. The analysed as well as complete aspects of language are closely studied. The unique concept of VĀKYA-SPHOṬA is an unparalleled contribution of Indian Mind, and on psychological considerations the doctrine of SPHOṬA, like APŪRVA of the Mīmāṃsakas, is established as a link between what is heard and what is comprehended. Its identification with ŚABDA-BRAHMA has raised these speculations to be higher spheres, wherein Grammar and Philosophy meet and Grammar (VYĀ-KARAṆA) has been proclaimed as a DARŚANA and given a definite place in the SARVA-DARŚANA-SAṄGRAHA.

Bhartṛhari, Kauṇḍabhaṭṭa and Nāgeśabhaṭṭa have written pioneer works on this speculative branch of Sanskrit Grammar. The science of Grammar in their hands is no longer only a ŚABDAŚĀSTRA; in collabo-

ration with Naiyāyikas and Mīmāṃsakas it becomes ARTHAŚĀSTRA or more explicitely ŚABDĀRTHAŚĀSTRA. The learned treatment of this special grammatical study, being highly technical and intricate, is regarded an intellectual feat, beyond the comprehension of an ordinary Sanskritist. There was therefore a real need for a work which could present these intricate speculations in a lucid and simple garb for the Indologists of the English-knowing world. That need has been fulfilled by the present work by Dr. V. Subbarao of Andhra University. He is an astute student of Sanskrit Grammar. For more than two decades he has studied laboriously its ARTHA-VICĀRA aspect as discussed in the VĀKYAPADĪYA, VAIYĀKARAṆA-BHŪṢAṆASĀRA and LAGHU-MAÑJŪSHĀ. Through this commendable work the windoes have been opened and the precious un-approachable wealth of Indian Grammarians genius has now been made available to those who desire to appreciate its splendour.

As one who has been associated with its inception and recognition by the Nagpur University, it is but natural that I should feel great pleasure in writing this FOREWORD to the nicely-planned and executed book and placing it before the serious students of Sanskrit.

[*Published as a foreword to "Philosophy of a sentence and its parts" by Dr. V. Subbarao of Andhra University*; 1970.]

56. INTRODUCTORY REMARKS

This is the IX number of 'Studies in Humanities'—the mouth piece of 'Research study Circle' of Allahabad University. The Research Study Circle is reborn every year in the beginning of the calender year with a new set of office bearers—which is both an advantage as well as a disadvantage. The advantage is that old prejudices and hesitations are not rollowed to reappear and there is fresh untapped enterprise, unfettered enthusiasm. The disadvantage is that the mellowed experience and awareness of possible pitfalls are wanting with a resultant immaturity. The only continuing thread is the office of Presidentship but even that 'office' changed its 'bearer.' So the annual transformation of the 'Circle' was complete in 1965.

The ex-president prof. Ehtesham Hussian passed on to me the new office-bearers, bubbling with fresh, but sometimes, irksome activity. I must place on record my oppreciation of their spirit of compromise to work together, which I made an indispensable condition for further work. I am glad that they remained true to their written promise.

An encouraging new feature of this year's activities is the paper-reading on different subjects by the members of the 'circle'. The university authorities are not unaware of certain preliminary facilities, which unfortunately are not available to the research students. But with greater number of research students, becoming members of the Research study circle, and consequent improvement in its financial position, it is hoped that a measure of success can be expected in this direction.

Our ideal is to promote both the academic tone of research and also the corporate life of those, who pursue it; and so long as we have unswe-verring faith in our ideal, unceasingly try our best, we need not-plead guity. It is with this confidence and belief, that this publication ventures to make its annual reappearance.

[Published in "Studies in Humanities" (Allahabad University Research Study Circle) Vol. IX, 1968.]

57. FOREWORD

Among many pressing problems that face us on the advent of Swarajya in our country is the problem of evolution of a national language. According to the decisions of the Indian Parliament English as an inter-provincial language has to be replaced by Hindi in fifteen years. To bring this change Herculean efforts will have to be made to so enrich Hindi language that it may be able to express fully and satisfactorily 'modern' ideas of day-to-day life. It should be no longer a controversial matter that our national language should, except in case of words popularly current among masses, have corresponding Indian words for every English word used by an educated Indian. At the same time, the new words should be such as are likely to receive willing acceptance at the hands of the people of non-Hindi speaking provinces. The only way to achieve this objective is to fall back on Sanskrit words, for Sanskrit language is the source of nourishment to all the languages in India.

It is therefore not surprising that various institutions in India are now-a-days busy with coining words of scientific terminology. But very little seems to have been done on a systematic basis in the sphere of 'every-day-use' words. The present book is, therefore, a laudable effort in the desired direction. The author of this book, Shri. S. N. Kulkarni is a silent, but solid, worker. He is a retired Head master of M. P. Education service, a seasoned teacher and writer of many textbooks of repute. A keen desire for planning something original and useful has been a key-note in his life.

None is more conscious of the various imperfections and shortcomings in the book than he himself. His justification is two-fold: firstly to arouse interest in the educated public for discarding English words and using Sanskrit words instead, and secondly to place before the linguists a tentative picture-plan for replacement of English words. In fact, in these days of

transition, many more such attempts are needed, before we reach a more or less final shape of things to come.

This dictionary follows the old tradition of arranging words. The Indian tradition of lexicography is based on psychological 'relatedness' as it classifies words into different groups according to their meaning and not to their initial letters. The present arrangement has a great advantage over the artificial one of an alphabetical dictionary. Through this arrangement we learn other words related in meaning and thus acquire knowledge in natural way. Another important feature in part I of this book is the tabular arrangement of words in Hindi, Sanskrit, Marathi and English which will go a long way in making readers familiar simultaneously with synonyms in other languages and thus removing our exclusiveness in the linguistic sphere. The author has given so far as possible Sanskrit words as are used in old texts, but in case of words of 'Modern Ideas'—which are grouped in Part II of the book, he has utilized old Sanskrit roots which are not in much use but which when joined to a suitable suffix, give us a handy word for use. If the ideas are 'new', new words will have to be coined. Such words should impart living touch to our vocabulary and pass on as new current coins.

The practical advantage of this dictionary is that we can now replace almost all the English words of every—day use, and thus raise the status of our national language in the world.

The mere fact that we can do so, is enough to thrill many with a sense of pride on the potentiality of our linguistic tradition. The author has amply demonstrated this linguistic richness and is therefore entitled to our gratitude. For he has by this book, enabled us to walk erect in the assembly of races. Now we need not confess to our national shame that we are short of words in expressing new ideas. Our ancestors have acclaimed the Sanskrit language as 'Kamadhenu' (desire—yielding cow). "गीर्गा: कामदुघा प्रोक्ता" but it is given to very few to possess the skill of utilizing her. I have no hesitation in saying that Shree S. N. Kulkarni richly deserves to be placed among those few.

[*Published in* 1951 *as a foreword to Vyavahārakosha (Sanskrit-English-Hindi-Marathi) Dictionary be S. N.Kulkarni, Nagpur.*]

58. A REQUEST TO RĀJYAPĀLA OF UTTAR PRADESH

Sir.—Recently at a function held at the Allahabad University and also at the exhibition organised by the Allahabad Museum, when our respected Rājyapāl (B. Gopal Reddy) rose to speak in English, a part of the audience protested and requested him to speak in Hindi or in Telugu (the Rājyapāl's mother tongue). The Rājyapāl knowing his inability to speak fluently in Hindi agreed to speak in Telugu, provided the audience could understand him in Telugu. The Rājyapāl, therefore, continued to address the meeting in English, much to the resentment of the general audience.

Really speaking, the Rājyapāl of Uttar Pradesh, who is usually from a non-Hindi area, is expected to pick up at the earliest the regional language of the State in the interest of increasing dialogue between him and the people of the State; or alternatively, he may come prepared with a Hindi version of his intended speech, written in the script of his mother language, when he visits a Hindi-speaking State. If even this is not possible and practicable, he should bring with him an official interpreter of his choice, who will translate into Hindi what the Rājyapāl is pleased to say on the occasion. Any one of the above alternatives will bring the Rājyapāl nearer to the hearts of the people and avoid much of the unfortunate linguistic misunderstanding.

As a second best solution, it is suggested that the Allahabad University (Hindi Department) which has on its teaching staff teachers of different Indian languages, can easily provide an interpreter on such occasions, when a Rājyapāl or a distinguished person visits the University. Similarly, the Hindi Sahitya Sammelan or any other educational institution should see that a person well-versed in Hindi as well as in another regional

language is made available to translate the non-Hindi speech into Hindi, for the general audience. This will be an important contribution towards removing the distance between Hindi and other regional languages and also pave the way for the gradual replacement of English from everyday use in our public life. That a distinguished non-Hindi-speaking guest, being unable to find an interpreter, should be compelled to speak in English, is a challenge to the Hindi world. It is not quite an unfounded allegation that the Hindi-speaking educationists do not take pride in learning a non-Hindi regional language. The earlier this impression is removed, the better we will serve the cause of national integration.

[*Published in Northerin India Patrika on* 21-12-1969]

59. NEW MOTTO OF THE INDIAN TERRITORIAL ARMY

Sir,—I am prompted to write the following by reading your interesting editorial comment "Misprint or joke" in the Nagpur Times of the 8th, Oct. 1949. I have not seen the note by Dr. Kunhan Raja, asking for the enlightenment on the linguistic significance of the new motto of the Indian Territorial Army. But I can understand his difficulty. The motto newly accepted is "Sāvadhānī Va Shūratā" (Caution and Valour). The first two words of the above motto are used in a non-Sanskritic way. The first word *Sāvadhānī* should be replaced by *Sāvadhānatā.* The word *Avadhāna* in Sanskrit means "attention, presence of mind." Consequently the word *Sāvadhāna* would mean "One who is attentive, careful, cautious." The abstract noun from the adjective *Sāvadhāna* is *Sāvadhānatā.* The form *Sāvadhānatā,* if used in the motto, will match well with the last word *Shūratā* (valour). The form *Sāvadhānī* is current in Hindi as an abstract noun, but it is likely to mislead or embarrass the non-Hindi public. Hence the above amendment. The form *Sāvadhānatā* would be understood by, and acceptable to, all the Indians. This fact emphasizes the need of the adoption by our national Govt. of a clear-cut principle that in coining a motto or slogan, it is preferable to employ the Sanskrit form of a word to its non-Sanskritic forms current in a regional language.

USE OF "VA"

The other difficulty is the use of the word '*VA*' in the sense of 'and'. It does not have the sense of 'or', as suggested in the editorial note, for which the Sanskrit word is '*VĀ*' with a long 'a'. Now '*VA*' with a short 'a' means 'and' in Marathi language. This Marathi sense of the word was in the mind of the Govt. Officer who coined this new army motto.

Here again the misunderstanding arose from the fact that a non-Sanskritic word of a regional language has been used. It is advisable to use the Hindi word 'aur' और in the place of '*VA*'. The use of the Sanskrit word 'CHA' in the sense of 'and' would not be proper, for the new motto is intended to be in our national language, not in Sanskrit, though a suitable quotation in Sanskrit would have served the purpose well or rather better. But the requirements of the Army being for popular use, a Sanskrit motto may have been out of place there. In the present form, the motto is quite suitable for Marathi speaking areas, as regards the second word 'VA', and for Hindi-speaking areas as regards the first word 'Sāvadhānī'. The amended form of the motto 'SĀVADHĀNATĀ AUR SHŪRATĀ' (सावधानता और शूरता) would be intelligible in the Hindi-speaking areas also and thus can be used as a national motto in the Indian Territorial Army.

A PARALLEL

Here I am reminded of another similar case; where the Marathi usage of a word misled many. The new postage stamps worth 3 pies have the script '3 pai' (३ पै). In Hindi speaking areas *Pai* is an abbreviation of *Paisa* (pice). So the new stamp with the script '3 *Pai*' was mistaken for a stamp of "3 *Paisa*" (9 pies). In Hindi the word Paī (पाई) is used for pie and *Paisa* is used for a pice. But in Marathi, Pai (पै) is used for pie., Hence the confusion. We can easily account for the confusion, if we know that the postage stamps are printed in Nāsik.

The Rāshtrabhāshā of India would have to be enriched *primarily* from Sanskrit and *secondarily* from regional languages also, provided the words of the latter supply a new idea or do not cause confusion. The first alternative in the above proviso is for avoiding the word '*VA*' in the new motto of the Territorial Army; and the second alternative is for avoiding the use of PAI in the new postage stamp.

[*Published in Nagpur Times*
Nagpur, on (10-10-1949)

60. A PROJECT FOR THE STUDY OF "PĀṆINIAN SYSTEM OF GRAMMAR"

An ontline of the Chapters :—

Chapter I—Beginnings of Sanskrit Grammar; Padapāṭha, etymological attempts, and linguistic speculations in the Brāhmaṇa texts.

Chapter II—Pre-Pāṇinian Grammarians—यास्क, शाकटायन etc. works on Phonetics and Prātishākhyas.

Chapter III—Pāṇini—His age; life; Geographical and Historical data; exhaustive list of such items of information; identifications of mentioned places (where possible).

Chapter IV—Aṣṭādhyāyī—Its outline; Analysis; Methodology structural technique, 'Rationale' etc.

Chapter V—Auxiliary Works—Gaṇapāṭha, Dhātupāṭha; लिङ्गानुशासन; फिट् सूत्र; उणादि सूत्र; Paribhāṣhās etc.—Their essential scope; lists; Interpolations; Principles of testing non-genuine parts, Reconstruction if of original lists.

Chapter VI—Studies in Pāṇini's Sūtras :—

Interpolated Sūtras ? Principles examined, natural interpretations, so called "Restoration" of the original text.

Chapter VII—Pāṇini's contribution to the science of language; His indebtedness to predecessors; scope of his originality; drawbacks and imperfections; mistakes of omission and commission.

Chapter VIII—Kātyāyana and Patañjali—Their Age; life; Geographical and Historical data; importance of Mahābhāṣhya. Its style; and method of treatment.

Chapter IX—Pāṇini, Kātyāyana and Patañjali—Their relation to each other.

Aim of Vārtikas; their form and methodology; Collections of Kātyāyan's Vārtikas, Patañjali's methodology and achievements.

Chapter X—Later commentators :— Vāmana and Jayāditya; Kaiyaṭa; Rāmachandra; Bhaṭṭojī Dīxita and Nāgesha Bhaṭṭa.

Chapter XI—Traditional interpretation of Pāṇini's Sūtras; its aims and achievements; Difference of fundamental view-points, anachronism; Methodology illustrated.

Chapter XII—Philosophy of Grammar—Kāraka; Samāsa; Syntax; theories on derivation; meaning of स्फोट वाद and शब्दब्रह्म; भर्तृहरि & कौण्डभट्ट; नागेश & गदाधर।

Chapter XIII—Grammar and other Sciences—Influence of Grammar on other systems of thought (Nyāya and Mīmānsā).

Chapter XIV—Pāṇini's Grammar—Its past, present and future.

[*Prepared in* 1934 *for guidance in study and research.*]